المعرفة الفطرية

الدكتور
السيد محمد الحسيني البهشتي



رب اشرح لي صدري

دار الهادي

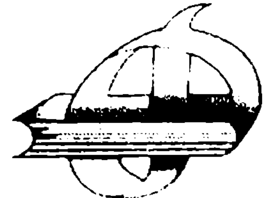


المعرفة الفطرية

الطبعة الأولى

١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م

ISBN 9953-484-64-3



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

المعرفة الفطرية

الدكتور السيد محمد الحسيني البهشتي

ترجمة
لجنة الهدى

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع



كلمة شكر

نشكر السيد زين العابدين شمس الدين لترجمته لهذا الكتاب القيّم، وللسيد موسى قصير لمراجعته له، ونسأل الباري عزّ وجل أن يوفّقنا دوماً لاختيار الكتب المفيدة، وأن يوفّق القارىء الكريم لحسن الاستفادة منه، والحمد لله ربّ العالمين.

لجنة الهدى

المقدمة

هذا الكتاب الذي بين يديك عبارة عن مجموعة من المحاضرات والدروس التي ألقاها السيد محمد حسين البهشتي في صف لكوادر حزب الجمهورية الإسلامية، في صيف (سنة ١٩٨٠م). وقد دارت رحى هذه المحاضرات حول المعرفة الفطرية، وقد حاول أن يعالج ويناقش في هذه المحاضرات بعض أصول النظرية الماركسية التي كانت منتشرة بين أوساط الشباب في إيران في مطلع الثورة الإسلامية، بل وفي كل البلاد الإسلامية، وأن يسلط الضوء على بعض المفاهيم الإسلامية المقابلة لها.

من هنا كانت هذه المحاضرات مع بساطتها واعتمادها على الأسلوب الواضح والسهل، تحتوي على الكثير من المفاهيم المهمة والأساسية التي يحتاجها الإنسان المسلم في كل وقت وحين، حتى في عصرنا الذي اندحر فيه الفكر الماركسي وتلاشت شوكته، التي كانت تشكل الخطر الأكبر على المسلمين في الماضي، فإن هذه الدروس تبقى محافظة على رونقها وحيويتها، لما تحتوي عليه من مفاهيم إسلامية، وأفكار فلسفية تساعد الفرد المسلم على تحصين ذاته من غزو الأفكار الفلسفية الأخرى.

ومن هذا المنطلق كانت ترجمة هذا الكتاب تحتوي على تلك الأهمية التي يحملها هو نفسه، وإن كان هذا الأمر قد تأخر بعض الشيء

عن وقته، إلا أن القيمة الأساسية فيه تبقى محفوظة، مهما طال به الزمن.

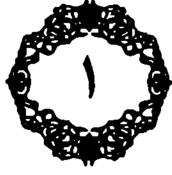
وقد اعتمدنا في ترجمتنا على المحافظة قدر المستطاع على أسلوب الدرس والمحاضرة التي تغلب على هذا الكتاب، من قبيل التسهيل والإسهاب بالعرض والتفصيل،و. . . ، وهو أسلوب قد يكون معيباً بنظر البعض في الكتابات المباشرة كالتأليف والتحقيق، خصوصاً العلمية منها. إلا أن السيد البهشتي قد صرّح في طيّات كلماته بأنه قد تعمّد عدم الخوض في غمار المصطلحات التخصصية المعقدة التي قد لا يفهمها إلا أهل الاختصاص، كما تعمّد التوضيح الذي يناسب جميع فئات المجتمع.

وعلى هذا الأساس، فقد يجد القارئ في هذا الكتاب تكراراً في بعض الأفكار، وقد يلاحظ كثرة الأمثلة التوضيحية، بل قد يرى في بعض الأحيان تشوّشاً في العبارة التي تفرضها طبيعة المحاضرة الارتجالية، وطبيعة الرد على الأسئلة والمناقشات، وقد حاولنا حسب المقدور ـ إلا ما رحم ربي ـ أن نحافظ على هذه المقاصد التي أراد السيد البهشتي أن تقوم محاضراته ودروسه على أساسها، مع المحافظة كذلك على إيصال المعنى الذي أراده السيد من خلال كلامه.

تجدر الإشارة إلى أن الهوامش الموجودة في الكتاب هي من تعليقات مؤسسة نشر آثار وأفكار السيد البهشتي، إلا أننا قد ذكرنا بعض الهوامش المتعلقة بتوضيح بعض المسائل المرتبطة بالترجمة، وقد كتبنا في ذيلها حرف (م) إشارة إلى كلمة (مترجم) لتمييزها عن الهوامش الأساسية، الموجودة في الكتاب.

أسأل الله تعالى أن يوفقنا لمرضاته، وأن ينفعنا بأعمالنا هذه، والحمد لله أولاً وآخراً.

المترجم



المعرفة الفطرية

البحث الذي تم انتقاؤه لهذه اللقاءات هو بحث المعرفة، وبحث المعرفة يمكن أن يعالج من ثلاث جهات:

الأولى: الجهة الفلسفية ومصطلحاتها.

الثانية: المعرفة بنظر القرآن، وهو البحث الذي كنّا قد شرعنا به قبل عدة سنوات في ليالي الأربعاء إلا أنه لم يتمم، وقد وصلت إلى ثلاث عشرة أو أربع عشرة جلسة. وتصاعد وتيرة الأحداث كان السبب في صرف الأوقات التي كنّا قد خصصناها بالأعمال الفكرية إلى الأعمال الجهادية، لذا توقفت تلك الجلسات.

لكن أول الأمر كان توقفها بسبب مرضي، إلا أن استمرار التعطيل كان بسبب الانخراط في الأعمال الجهادية، فلم نتمكن من استئناف تلك الجلسات، وكانت أكثر المسائل المناقشة فيها هي: المعرفة المذكورة في القرآن، أو المعرفة القرآنية.

الثالثة: هي المعرفة ومسائلها ضمن الحدود التي نتعامل معها ونحتاج إليها ونواجهها، يعني علينا أن نرى ما هي سلسلة المسائل المطروحة ضمن موضوع المعرفة، وما هو رأينا وموقفنا من كل

مسألة. وبرأيي إن هذه الجهة هي أكثر تناسباً في هذه اللقاءات والدروس، ويمكننا ضمن بعض الجلسات من هذا البرنامج أن نتوصل إلى نتيجة بالنسبة إلى هذا الموضوع، وبناء عليه فبحثنا حول المعرفة سيكون له طريقته الخاصة.

في الحقيقة سوف نتعرض في بحثنا حول المعرفة وموضوع المعرفة ومسائلها المختلفة، إلى الأسئلة التي تواجهنا، وإلى الاجابات التي بحوزتنا تجاهها ـ مع غض النظر عن آراء الآخرين وكتاباتهم ـ وعندما ننتهي من هذا البحث، سوف يسهل عليكم فهم بحث المعرفة القرآنية، أي المعرفة في نظر القرآن، والمعرفة في نظر المدارس الفلسفية العالمية. طبعاً هذا إذا عثرتم على كتاب يبحث هذا الموضوع بشكل جيد ومفصّل.

والمهم أن نرى ماهيّة الاجوبة والتوضيحات التي لدينا للأسئلة المتعلقة ببحث المعرفة، لا أعرف هل أنكم ترجحون هذا الموضوع على البحث حول المعرفة في نظر المدارس الفلسفية المختلفة أو لا؟ أقول هذا من جهة أننا تارة نبحث وندرس الفلسفة فقط، وتارة أخرى يكون الدرس درساً عقائدياً يراد منه شرح العقيدة الثورية والمتحركة. فإذا أردنا أن يكون الدرس شرحاً للعقيدة الثورية والمتحركة ليتعرّف الأخوة والأخوات على هذه العقيدة وينقلوها للآخرين، فلا أرى أي مسوّغ لصرف الوقت على طرح مسائل أخرى.

ولعل البحث في المواضيع الأخرى سيكون مفيداً جداً في الدورة القادمة، لكن أولاً علينا أن نرى ماذا نملك وماذا نقول في كل موضوع، وبعدما يتبين لنا ماذا لدينا في هذه المسألة، نسأل حينئذٍ عن رأي الآخرين فيها، وعن النتيجة فيما إذا قارنا بين كلا الرأيين. لكن هذا لا يعني أنني لن أتعرض لنقل كلام الآخرين ضمن البحث، بل

سأنقل كلامهم أحياناً إذا اقتضت الضرورة ذلك، طبعاً في حد «الضرورة» كما أنه ليس مرادي عدم نقل آيات من القرآن أبداً، ففي كل مكان يناسب النقل سأنقل، لكن أساس البحث هو أن نرى ما عندنا من الأجوبة للأسئلة المتعددة في موضوع المعرفة.

هذه المقدمة، والآن نشرع بالبحث.

اليوم سوف نتحدث عن بعض رؤوس وأسس هذا المطلب، ومن المقرر أن أتحدث بمقدار خمس وثلاثين دقيقة تقريباً، وبعدها نعطي فرصة للأسئلة المتوفرة لديكم، وسوف أجيب عن أسئلتكم اليوم، لكن لا أعلم ما هو برنامج منظمي هذه الجلسة، سوف أسألهم بعد الدرس، حيث كان من المقرر أن ينسقوا معي، لكن لم يحصل ذلك.

المعرفة هي علاقة بالبيئة:

النقطة الأولى: هناك العديد من العلاقات المختلفة بيني وبين المجتمع، ومن جملة هذه العلاقات: الإدراك والمعرفة.

فللإنسان عدة أنواع من العلاقات القائمة بينه وبين محيطه وبيئته التي يعيش فيها، وإحدى هذه العلاقات هي ما نسمّيها بالمعرفة أو الإدراك.

لكن البعض يصرّ على القول بأن ما يصنع العلاقة بين الإنسان والمحيط هو العمل لا المعرفة، حيث يقولون: ليست المعرفة هي الأصل في هذه العلاقة، بل الأصل هو العمل الذي نقوم به في علاقتنا بالبيئة، والمعرفة ليست عملاً.

لن ندخل في البحث حول ذلك، لكن أسألكم هنا أليست الأعمال التي يقوم بها الإنسان في بيئته هي على نحوين؟.. ففي نفس الوقت الذي تجلسون فيه الآن، إنّكم تقومون بعدة أعمال: تنظرون، تتنفسون، في حالة التنفس هذه أنتم تقومون بعمل. جهازكم

الدموي يعمل، إذاً تقومون بعمل آخر، كما أنّكم تسمعون كلامي وتصغون إليه وهذا عمل أيضاً.

هل هذا التنفس الذي تقومون به الآن هو عمل إرادي واختياري؟ وهل تتنفسون بشكل اختياري، أو أنه نتيجة مجرد حركة طبيعية؟. . على كل حال هل هذا العمل حصل عن إدراك وشعور أو لا؟ أي أنكم تتنفسون حتى لو لم تكونوا ملتفتين إلى أنفسكم أو إلى وجود هواء؟ طبعاً بعدما تتوجهون إلى هذه الأعمال تصير أعمالاً مدركةً وشعوريةً.

وعليه فيمكننا أن نقسم نفس العمل إلى قسمين: عمل شعوري وعمل غير شعوري وغير إدراكي. . هنا أيضاً تطرح مسألة الإدراك والمعرفة. وعليه فالاعتماد على العمل لن يلقي بمسألة الادراك والمعرفة جانباً. إذاً الإدراك هو نوع من الارتباط والعلاقة بيني وبين المجتمع.

ولأجل أن يتضح هذا النوع من الارتباط بمثال واضح نقول: أتيتم اليوم إلى هنا، وقدومكم هذا يرتكز على وجود علاقة أخرى بينكم وبين هذا المكان، فإنكم كنتم تعلمون بوجود درس هنا حول المعرفة، ولو لم يكن لديكم اطلاع على هذا الأمر لما أتيتم. إذاً قدومكم إلى هنا هو عبارة عن ارتباط وعلاقة، واطلاعكم بوجود قاعة مجهزة بمقاعد للجلوس ولديها قابلية التدريس يعتبر علاقة ثانية، واطلاعكم بأن في هذا اليوم وفي هذه الساعة يوجد درس هنا بعنوان المعرفة هو علاقة ثالثة، ويمكنكم ببساطة أن تفصلوا بين العلاقات الثلاثة عن بعضها، وتعيدوا النظر في كل منها.

المعرفة غير قابلة للتعريف:

النقطة الثانية: علمنا بالعلاقة الخاصة التي هي باسم الإدراك هو أمر سهل جدا وبديهي وواضح، ولا نحتاج في تعريفنا لهذه العلاقة

إلى طريق آخر ووسيلة أخرى. فالإدراك والمعرفة بالنسبة لنا ـ نحن بني الإنسان ـ معلوم بشكل بديهي وبلا واسطة أو مساعدة من أمر آخر، فنحن لا نحتاج إلى أي واسطة أو مساعدة أي عامل آخر لمعرفة الإدراك والمعرفة، أو لإعادة النظر فيها بواسطة علاقاتنا الأخرى مع العالم المحيط.

وإذا كنا نحتاج إلى مساعدة شيء آخر في التعرف على المعرفة، فهل هذا الشيء الآخر معروف لدينا أو لا؟ إذا لم يكن معروفاً فمعناه أن الأمر غير المعلوم قد ساعدنا في التوصل إلى معرفة شيء آخر، هل هذا الكلام مقبول؟ واذا كان معروفاً نسأل ما هو الشيء الذي عرفناه وعلمنا به قبل العلم بالمعرفة؟ إذ أننا في تلك المرحلة قد استفدنا من نفس المعرفة أيضاً، وهذا الكلام واضح جداً.

وبناء عليه فالسعي والعمل على تعريف المعرفة والاتيان بتعريف واضح لها ـ من قبيل تعريفنا للطاولة والكتاب والإنسان والحجر ـ وهو أمر غير ممكن، وتعريفها بمثل هذه التعاريف هو أمر مستحيل، لأن أول شيء نعرفه ونعلم به هو المعرفة، وقبل المعرفة لا يوجد شيء آخر معروفٌ لدينا حتى نستطيع تعريف المعرفة بواسطته.

فالنقطة الثانية هي أني أجد هذا النوع من العلاقات واضحاً جداً، ولا يمكن لأي شيء آخر غيره أن يعرفه، وعليه فالمعرفة لا تحتاج إلى تعريف، وهذا الموضوع بديهي، حيث لا شك في أنني أمشي وأتنفس وآكل وأنام، وهذه كلها سلسلة من الروابط والعلاقات التي لي معها ارتباط إدراكي، فأنا مطلع عليها وعارف بها، وهذا لا يحتاج إلى تعريف أيضاً.

إدراك الإنسان ومعرفته بنفسه:

النقطة الثالثة: هذه الرابطة والعلاقة كما أنها موجودة بيني وبين

المحيط والبيئة، كذلك فهي موجودة بيني وبين نفسي، كاطّلاعي على نفسي وعلمي بذاتي، فحتى العلم بالعلم والعلم بالذات يعدّ إدراكاً، فمثلاً في علاقتي بالطريق بين طهران وشهريار لدي حالتان: فإما أن أعلم به أو لا أعلم، يمكن أن يعلم الشخص بذلك ويمكن أن لا يعلم، فارتباطي بطريق طهران - شهريار له حالتان: الاطلاع وعدم الاطلاع، المعرفة وعدم المعرفة.

كذلك الحال في العلاقة الموجودة بيني وبين نفسي، هناك حالتان أيضاً، فأنا أعلم ببعض الأمور عن نفسي، وأجهل بعض الأمور. وأنتم مثلاً ما دمتم لم تدرسوا علم التشريح، لا تعلمون مقدار العظام الموجودة في يدكم، ومقدار الدم والشرايين والأعصاب، وعدد الخلايا الموجودة فيها، فهذه الأمور مجهولة لديكم، وإذا سُئلت عن عدد العظام الموجودة في يدك، ستقول لا أعلم. كم عضلة؟ لا أعلم. كم عصب؟ لا أعلم. كم عرق وشريان؟ لا أعلم. الجواب لكل هذه الأسئلة «لا أعلم».

لكن عندما تقرأ كتاباً في علم التشريح وتتصفّحه جيداً، أو ترى عملية التشريح بشكل دقيق، عند ذلك ستعلم وتقول «نعم» لقد توصلت إلى معلومات جديدة حول جسدي.

بل حتى حول شخصيتك الروحية أيضاً، فمثلاً أنت إنسان خلوق وإنسان صبور، أو أنت إنسان عصبي ومزاجي، هذه كلها معلومات عن شخصيتك وخصائصها الروحية، تحصل عليها من خلال تجاربك الخاصة. فأنت أمام شخصيتك وطبيعتها وخصائصها لديك حالتان: الإدراك وعدم الإدراك. فتارة تكون مدركاً، وأخرى لا. وعندما يطّلع الإنسان على نفسه أكثر ويدرك نفسه يقال إنه عارف بنفسه، يعلم ماهية نفسه وهويتها.

وبناء على هذا فالعلاقة الإدراكية ليست مختصةً بالارتباط والعلاقة بيني وبين محيطي، بل هي موجودة أيضاً بيني وبين نفسي، وهو ما يعبر عنه بـ «المعرفة الذاتية».

الذهن والخارج:

النقطة الرابعة: إن المعارف هي التي تشكل أذهاننا، أو تشكل بعض أذهاننا، فأنتم تقولون لمجموعة من المعلومات والمعارف المرتبطة بالمحيط الخارجي أو المرتبطة بالذات بأنها «ذهن». وهنا نسأل: هل الذهن هو عبارة عن مجموعة من المعارف المتراكمة والمدّخرة فقط، أو أنه يطلق أيضاً على الروابط والعلاقات فيما بين هذه المعارف المترابطة؟ وهل الذهن هو عبارة عن قسم من وجود الإنسان يحتوي على المعلومات والمعارف التي تزداد بوجود الإنسان، بمعنى أن الذهن يزداد مع كل معلومة يكتسبها؟ وهل أن ازدياد الذهن يكون بواسطة ازدياد في خلاياه كما هو الحال في الزيادة الحاصلة للجنين أو النطفة عند حصولها على الغذاء؟ أو أنه يكون تطوراً وازدياداً في المعلومات؟.. هذا البحث لا يهمنا كثيراً.

وعلى كل حال المهم هنا أن نقول إن ما يشكل جزءاً مهماً من أذهاننا هو المعارف. فعندما نقول ذهن، فهو إشارةٍ إلى هذه المعارف، اما لوحدها أو مع أصولها، وأحياناً يكون مع شيء آخر. فالمعارف تشكل جزءاً من الذهن، وعندما نطلق عبارة «ذهن» فهو إشارة إلى هذه المعارف الموجودة والمترابطة فيما بينها.

نحن نقول ذهن وخارج، أي ان الذهن مقابل الخارج والعين، فنقول هذا أمر ذهني، وذاك أمر خارجي وعيني. نضرب مثالاً على ذلك: إذا كنت ذاهباً وحدك في طريق مظلم تأتيك تخيلات كثيرة، فإذا مررت بحائط تتخيل أنّ وراء هذا الحائط شخص يكمن لك

ليهجم عليك، ثم يقوى هذا الخيال شيئاً فشيئاً حتى يسيطر عليك الخوف، فتبدأ بالصياح والصراخ. هنا نقول هل إن وجود عدوٍ ما وراء الحائط له واقع خارجي وعيني أو لا؟.. ليس له واقع، لكن له وجود في ذهنك، يعني له واقع ذهني، فواقعاً أنت تخيلت وجود عدو وراء الحائط، ولهذا السبب صرخت. هنا افترق الوجود الذهني عن الخارجي، فتقول إن مواجهتي لعدو ليست لها واقعية عينية، لكن لها واقعية ذهنية، يعني قد أتى واقعاً مثل هذا الأمر إلى ذهني.

توجد هناك أشياء كثيرة في هذا العالم لم تخطر بذهنك، ولم يتصوّرها ذهنك، وكم من الأمور التي ليس لدينا خبر عنها، ولم تخطر ببالنا، وهي في الواقع عينيات ووجودات خارجية لم تجد بعدُ طريقاً إلى أذهاننا.

وهنا يطرح هذا السؤال وهو: إننا نقول ذهن وخارج. فهل المراد أن الذهن ليس له عينية خارجية؟ وهذه نكتة دقيقة تحتاج إلى الانتباه، فعندما نقول ذهن وخارج، ونستخدمهما بشكل متقابل، فهل مرادنا أن الذهن شيء والخارج شيء آخر، وأن الذهن ليس أمراً خارجياً؟ بمعنى أن ما لدينا في الذهن هو خيال وحلم، فنتخيل أنه يوجد ارتباط بيننا وبين محيطنا، هنا عندما قلت «تتخيل» يصير هذا الخيال واقعياً، وهو بنفسه يصير أمراً خارجياً ـ فالخارج بمعنى الواقع ومرادف له ـ والذهن والخيال والفكر والإدراك كلها سلسلة من الأمور العينية، وعادة نستعمل العين بهذا المعنى، الخارج والواقع، وهي كذلك في معناها الأصلي أيضاً.

الذهن قسم من الخارج:

النقطة الخامسة: عادة نستعمل الذهن مقابل الوجود الخارجي، ولكن إذا دقّقنا النظر، يجب علينا القول بأن الذهن هو قسم من

الخارج وله واقعية، تماماً كالمثال المتقدم، فالشخص الذي يمشي في الليل المظلم وحيداً قرب الحائط، ويتخيل وجود عدوٍ يكمن له ليقطع عليه طريقه، ويزداد هذا الخيال حتى يصل إلى مرحلة الصراخ والصياح وطلب النجدة، فهذا الخيال هو أمر ذهني، والأمر الذهني لا يوجد له ما بإزائه في الخارج. أي أنه واقعاً لا يوجد عدو وراء الحائط، لكن نفس هذا الخيال له واقعية عينية فهو واقعاً تخيل أن عدواً وراء الحائط ولذا صرخ، وإلا إذا لم يتخيل كما صرخ، لكن تخيله هو الذي أدى به إلى الخوف والصراخ. هذا كله عبارة عن واقع، فهو تخيل، ومن هنا نقول: «واقعاً» تخيل وجود عدو وراء الحائط، وخاف «واقعاً» فصرخ بعد ذلك.

هذه كلها واقعيات عينية: تخيله وخوفه وصراخه، هل يمكن لأحدكم أن يقول إن صراخه له واقعية عينية، أما خوفه فلا واقعية له؟ هل يصدّق أحد ذلك؟ وهل يمكن القول إن لخوفه واقعية عينية أما تخيله فلا؟ هذا كلام غير صحيح، فقد حصل له التخيّل «واقعاً».

انتبهوا جيداً، بناء على ما تقدّم، إذا جعلتم الخارج مقابل الذهن مطلقاً فسوف نصل إلى حكم خاطئ، وهو أن الذهن شيء مختلف عن الخارج تماماً ومائة بالمائة. لكن في الحقيقة ليس الأمر كذلك، لأن الذهن هو قسم من الخارج وقسم من الواقع. لكن عندما نقارنه مع الأقسام الأخرى للواقع، نقول عنه «ذهن» ولتلك نقول «خارج».

وهذا أمر طبيعي، فمن الطبيعي أن نستعمل كلمةً أحياناً في معنًى، ثم نستعمل هذه الكلمة في مكان آخر بمعنًى آخر، مثلاً نسأل فلاناً: هل كنت في مشهد؟ فيقول نعم. كم يوم؟.. سبعة أيام. هنا ماذا تعني سبعة أيام؟ هل تعني سبعة نهارات من الصبح إلى المساء، أو سبعة أيام مع لياليها؟ عادة ما هو مرادنا من سبعة أيام؟ مرادنا هو

سبع مرات أربع وعشرين ساعة أليس كذلك. فهنا استعملنا اليوم بمعنى الليل والنهار، أي أربعاً وعشرين ساعة.

مثال آخر: إذا قال شخص أنا أعمل طوال اليوم. فالسامع هنا يفهم أن المراد من اليوم في كلامه هو ما يقابل الليل، إذاً تارة نستعمل لفظ اليوم ونريد به ما يقابل الليل، وتارة نريد به ما يشتمل على الليل.

والعين كذلك من هذا القبيل: ففي أحد معانيه يكون شاملاً للذهن، وفي المعنى الآخر يكون مقابلاً له ويراد به خصوص الوجود الخارجي. هذه النكتة دقيقة جداً وهي مهمة في بحث المعرفة وحتى في بحث الوجود وفي فهمه.

أشير هنا إلى نكتة ظريفة وهي أن المقارنة بين هذين المثالين الذهن والعين، النهار والليل. لكنها تتضمن اختلافاً بسيطاً، فإذا دقق أحدكم في ذلك قد يقول إن هذا التفاوت يوجب فرقاً بين المسألتين، ونجيبه بأن هذا الفارق ليس مهماً، بل المهم فقط هو ما ذكرناه من المقارنة بينهما الموجبة لتوضيح المطلب وفهمه.

تأثير كلٍ من الذهن والخارج في الآخر:

من المسلّم به أن كلّاً من الذهن والعين يؤثر بالآخر، أي أن العين والخارج يؤثر في الذهن وبالعكس، فمثلا إذا ذهبت إلى حديقة أو بستان ترى الماء والأشجار والأزهار، وبمجرد أن تقع عيناك على هذه المناظر ترتسم صورتها في خاطرك وذهنك، فهذا الخارج أي الشجر والزهر والماء قد ترك أثراً في ذهنك وأضاف إليه مشهداً جديداً. إذاً فالوجود الخارجي والعيني له تأثير كبير على الذهن، والكثير من الموجودات الذهنية، وإدراكاتنا الذهنية تحصل نتيجة تماسّنا بالعين الخارجية كالمرئيات والمسموعات والمشمومات والمتذوقات وأمثالها. مثلاً تلمس

هذا الكوب من الماء فتجده بارداً، هذا الإدراك والأمر الذهني الذي تُشخّص من خلاله بأن هذا الكوب بارد حصل إثر تماس مع العين الخارجية، وعليه فالعين مؤثر في الذهن.

كذلك الذهن يترك تأثيره على العين أيضاً، ففي المثال المتقدم حول الشخص الماشي وحيداً في الظلام، والذي تخيّل وجود عدوٍ وراء الحائط وبعدها صرخ أو فرّ هارباً، فهذا الصراخ أو الفرار ـ اللذان هما أمران عينيان ـ عن ماذا نشأ؟ نشأ من الخوف، والخوف بدوره نشأ عن خياله الذهني، وعليه فالذهن يؤثر في الخارج.

مثال آخر: عندما كانت قاعة الاجتماعات هذه قطعة أرض جرداء، ما هي الخطوات التي قطعها مؤسس هذه القاعة؟ أولاً صمم المهندس خريطة لها في ذهنه، ثم بعد ذلك رسم الخريطة الموجودة في ذهنه على الورق، وما رسمه على الورق كان نتيجة تصميمه الذهني، ثم أعطى هذه الخريطة للبنّاء. ثم انتقلت هذه الخريطة مرة ثانية إلى ذهن البنّاء، فهو عندما شرع برفع الجدران كان يعمل على طبق هذه الخريطة، وكل عمل قام به ـ وهو عمل عيني ـ إنما كان بناء على تصوّره الذهني الناتج عن رؤيته للخريطة. انظر هنا إلى الذهن والخارج، فهما دائماً يتواليان التأثير المتقابل بينهما، إذاً فالخارج والذهن يؤثران على بعضهما.

أهم توقُّع من الذهن:

النقطة السادسة: قلنا بأن الذهن والخارج يؤثر كل منهما على الآخر، وعرفنا أن لدينا أمراً ذهنياً وأمراً خارجياً، وبين ذهننا وهذا الخارج توجد علاقة باسم الإدراك والمعرفة، وهذه المسائل صارت واضحة ومفهومة، وأتصوّر أنه إلى هنا لا يوجد أي إبهام فيما ذكرناه، وإذا بقي شيء مبهم فليطرح ضمن اسئلتكم.

الآن نسأل: ما هي أهم التوقعات لكم عن الذهن ووجوداتكم الذهنية؟

إن أهم وأفضل ما يتوقّعه الإنسان من هذه الإدراكات الذهنية هو أنها تعرّفه على الواقعيات الخارجية، وترشده اليها، وتدلّه عليها.

إن أهم وأفضل قيمة مفترضة لما تتوقعونه من تصوّر وإدراك ذهنيتكم هو أن هذا الادراك الذهني يستعرض الواقعية الخارجية مع خصوصياتها، أليس كذلك؟ فأفضل ما يتوقعه الإنسان وأفضل قيمة يريدها الإنسان من هذه المعلومات هي معرفة الواقع والواقعيات، أي أن تعرّفني بالواقع. فمثلاً إذا نظرت إلى هذا اللوح أريد أن أقرأ العبارة المكتوبة عليه بشكل صحيح، فإذا وردت صورة هذه العبارة بشكل خاطئ وغلط إلى ذهني، وبخلاف العبارة المكتوبة على اللوح؛ فلن أكون مرتاحاً، وسأقول لماذا وقعت في خطأ؟ وذلك لأن انتظاري الأول والأساس من النظر إلى اللوح والتصوير المنتقل إلى الذهن هو تصوير الواقع الصحيح، ونقله إلي.

النقطة السابعة: إنّ أهم قيمة للمعرفة والاطلاع بالنسبة للإنسان هو إبراز الواقع لديه وتوضيحه.

حسناً، نضع الآن هذه الوجودات الذهنية على المحكّ ونقسمها باعتبار عكسها للواقع، فإذا امتحنّا هذه الوجودات نخرج بنتيجة قطعية، وهي أن قسماً من هذه الذهنيات يعكس الواقع ويدلنا على الواقعيات، كما لا شك في أن قسماً آخر منها أيضاً لا يدلنا على الواقع، وذاك الأمر الذي يدلنا عليه ليس واقعياً، بل الواقع هو أمر آخر، ونحن بواسطة إخضاع الوجودات الذهنية للامتحان ووضعها على المحك سوف نخرج بهاتين النتيجتين بوضوح، وبدون تردد فيهما.

النقطة الثامنة: مع وضع وجوداتنا الذهنية على المحك واخضاعها للامتحان، نجد أن بعض هذه الوجودات تكشف لنا الواقع وتعرفنا عليه، وبعضها الآخر ليس كذلك، بل الواقع الخارجي هو أمر آخر غير ما هو موجود في الذهن، ولا يوجد أدنى شك في ذلك.

تجدر الاشارة إلى نكتة مهمة كامنة هنا، وهي أننا بواسطة هذه الطريقة الواضحة التي اتبعناها سوف نستفيد الكثير من المسائل بوضوح. نحن مع هذا الاسلوب الذي اخترناه، وإلى الحد الذي وصلنا إليه تعلمنا الكثير من مسائل المعرفة المعقدة. وعليه فكل ما يخطر في بال أحدكم من إشكال فليقله، وإذا رأى أن الموضوع قد صار واضحاً لديه فليهنأ بذلك وليفرح. واعلموا أنه لا ضرورة لإلقاء هذه المواضيع بشكل غامض وبمصطلحات مبهمة ومعقدة، بل يمكن للإنسان الوصول إلى هذه المصطلحات من طريق واضح وفطري، مع كون المسائل والمواضيع الأساسية واضحة له.

أقول لكم إننا وإن استمرينا في هذه الابحاث الصعبة والمعقدة ثلاث سنوات ـ ودخلنا في مصطلحاتها، وواجهنا اشكالات وشكوك وشبهات حولها، وكثر القيل والقال فيها ـ لكن لا بد أن نصل في آخر المطاف إلى نتيجة من هذا الطريق، وسوف نبدأ من حيث انتهى الآخرون، وسنضع أقدامنا في آخر الطريق الذي قطعوه.

نحن الآن حاضرون لتلقي الأسئلة، فكل شخص يمكنه أن يطرح ما يخطر بباله من أسئلة أو شك أو شبهة، أما إذا وجدتم أنفسكم قد فهمتم ما وصلنا إليه، ولا يوجد فيه أي غموض أو شبهة فاهنأوا بذلك، فإن ما طرحناه في هذه الجلسة هو عبارة عن بعض المسائل المهمة حول المعرفة، هذه هي النقطة الثامنة، والآن إلى الأسئلة.

س ـ ماذا تعني كلمة «النقطة»؟

ـ تعني جملة.

س ـ ما هو مرادكم من النقطة الأولى والنقطة الثانية؟ وضحوا لنا ذلك.

ـ النقطة تعني الجملة، أي الكلام المحتوي على أي مطلب أساسي، وموضح له.

حسناً الآن نكتفي بهذا المقدار وننتقل إلى الاسئلة لنرى الأسئلة التي وصلتنا.

الأسئلة والأجوبة(١)

س ـ السؤال الأول الذي وصلنا هو: ما الفرق بين الطريقة الفلسفية للمعرفة وبين المعرفة القرآنية؟

ـ هذه الطريقة التي نتبعها الآن هي طريقة فلسفية، لكنها فلسفة مباشرة ومستقيمة. فإذا قارنّا بين هذه الطريقة الفلسفية المباشرة وبين الطرق المعروفة، والتفتنا إلى التفاوت والفرق بينها؛ ندرك أن المعرفة القرآنية تشترك كثيراً مع طريقة المعرفة الفطرية والمعرفة الفلسفية المباشرة، مع إضافة النقاط الخاصة بها والمطروحة في القرآن. أما في بحث المعرفة في نظر القرآن فقد كان اهتمامنا منصبّاً على بيان الآيات المرتبطة بكل قسم من أقسام المعرفة. ومن الطبيعي أنها كانت أبحاثاً طويلة بحيث كان طرح الآيات المتعلقة بموضوع معين يمتدّ لليلتين أحياناً.

---

(١) كان الدكتور البهشتي يقرأ بنفسه أوراق الأسئلة في كل الموارد.

س ـ هل المراد من العين والخارج هو الواقعية، بمعنى الأمور المتحققة والواقعة في الخارج؟ أم أنها عبارة عن الأمور القابلة للرؤية؟

ـ المراد من العين هو الواقعية، والعين والواقع يراد منهما معنًى واحداً. .

الأسئلة الخارجة عن الدرس سأضعها جانباً لوقت آخر.

س ـ يعتقد بعض الفلاسفة بعدم وجود عينيات خارجية في الأصل، بل إنّ الموجود في الواقع هو انعكاس لتصوّراتنا الذهنية، ومن هنا يخرجون بنتيجة الشك في وجود الإنسان أيضاً، وقد أشار (ديكارت) إلى ذلك بقوله «أنا أفكر إذاً أنا موجود» هل هذا الأمر صحيح؟.

ـ نعم، الكثير يقول مثل هذا. . . لكن أسألكم هل يوجد لديكم أي شك أو شبهة أو ترديد حول المسائل التي ذكرتها لكم؟ أليست كل هذه الشبهات المذكورة في السؤال زائدة وخارجة عن بحثنا؟ فديكارت يقول أفكر. . . لكن بدوني أنا أو معي، فهو يريد أن يقول: أنا أفكر فأنا موجود، أو أنه يريد الحكم بأن التفكير هو تفكيري أنا، فإذاً أنا موجود؟. . وحتى في نفس أوروبا بعد (ديكارت) تكلموا كثيراً حول كلامه هذا، إلى أي حد هو صحيح ودقيق، وإلى أي حد هو خطأ وغير دقيق، فهل نحن بحاجة إلى هذه الأبحاث لندخل فيها؟. . أسألكم لماذا نحن نبحث حول المعرفة، ولأجل العثور على ماذا؟

إن الهدف من بحثنا هذا حول المعرفة هو التوصل إلى أمور واضحة وقطعية فيها. فاذا كان ضمن النقاط التي عرضناها هناك أي شك أو غموض اطرحوها. أما السؤال عن ماذا قال (ديكارت) أو (كانت) أو (هيغل)، وماذا قال قبلهم مثل: (أرسطاطاليس) و(أفلاطون)

ومنطقيو القرون الوسطى، وماذا كانوا يقولون في فرنسا وفي انجلترا. . . وماذا يقول السفسطائيون في قرون ما قبل الميلاد. . كل هذا ليس موضع بحثنا. نعم تعدّ هذه المسائل في دروس الفلسفة وفي الجامعة والأبحاث الفلسفية الأكاديمية مهمة وضرورية، وسنستوفي البحث في نقل هذه الكلمات. أما هنا فنريد أن نتعرف على ايديولوجية معينة، لذا كان من الضروري أن نبحث في المعرفة بعنوان بحث أولي، وعلينا أن نتعرف على المسائل المرتبطة بالمعرفة، فهل نحن بحاجة إلى هذا الاستطراد للوصول إلى الهدف الأساسي؟

حسناً، في كل موضع ترون الحاجة فيه إلى ذلك فأنا بالخدمة، وكلما شعرتم بضرورة الاستطراد فأنا مستعد لذلك مهما استدعى الأمر، إلا أننا أحياناً قد نقع في الأمور الاستطرادية في التباس ونضيع، وبعدها لا يمكننا العودة إلى بحثنا السابق، نعم إذا كنت أنا بخدمتكم فلن نضيع، وإن شاء الله وبتوفيقه لن نخرج من بحثنا كذلك. لكن هل ترون الحاجة واقعاً لمثل هذا الاستطراد؟. . وأقصد بالحاجة أن يكون في النقاط التي ذكرناها إبهاماً أو غموضاً لا يزول إلا بالدخول في الاستطراد، وعندئذٍ قولوا بأن هذه المسألة غير واضحة من هذه الجهة، فأنا بالخدمة.

س ـ وضحوا علاقة الحقيقة والواقعية بالذهنية والعينية.

ـ اسمحوا لي ألاّ أوضّح هنا، فسوف نتعرض لاحقاً لمسألة الحقيقة والواقعية إن شاء الله. والبحث حول العلاقة بين الحقيقة والواقعية وبين الذهنية والعينية ليس مرتبطاً ببحثنا الحالي، لقد قلت إن طريقتي هي عدم الاستطراد، وعدم الدخول في مواضيع جانبية. والآن إذا كانت نفس مسألة الذهنية والعينية غير واضحة لديكم أو كان هناك التباس فيها قولوا حتى نرفع هذا الالتباس.

س ـ أليس من الأفضل أن نعبّر بأن «الخيال» هو الذي يشكل الإدراك والاطلاع الذهني؟

ـ كلا، الخيال لا يشكل الإدراك الذهني، فقد ذكرت أنك عندما تفتح عينيك وترى الماء والأزهار والأشجار في الحديقة، فهل هذا الذي تراه هو خيال؟.. كلا، هذا اطلاع وإدراك، إذاً فهو خيال غير صحيح أصلاً.

س ـ يعرّف الاستاذ الشهيد المطهري المعرفة بأنها الانعكاس العيني للعالم في الذهن، أليس هذا القول مغاير لكلامكم ومعاكس له؟ أليس مثال رؤية منظر ما لا يشمل هذا التعريف؟

ـ جيد، لو كان المرحوم الاستاذ المطهري الآن بيننا، كنت تستطيع أن تسأله هذا السؤال: بما أنكم كتبتم أن المعرفة هي الانعكاس العيني للعالم في الذهن، تفضلوا وعرّفوا لنا الذهن أولاً؟ فإنه لا بد من تعريف الذهن قبل كل شيء، فإذا أمكنه واستطاع أن يعرف لك الذهن بدون المعرفة، عندها يكون سؤالك صحيحاً، لكن إذا لم يكن بمقدور أحد أن يعرف الذهن قبل المعرفة وقبل التعرف على الادراك والمعرفة، عندها سيُعلم أن سؤالك ليس صحيحاً. فالإنسان قبل أن يفهم هذا التعريف سيعرف نفس المعرفة. وهنا نقول ـ وفي كل المسائل البديهية كذلك ـ إن التعاريف المذكورة لها ليست تعاريف أصلاً، بل هي بمثابة إشارات، مثل قولي بأن هناك نوع من علاقة بيني وبين المحيط، فهذا النوع من العلاقة صار معروفاً لدي، ويمكنني بسهولة أن أميّزه عن بقية أنواع العلاقات الأخرى، وهنا أيضاً في هذه الجملة قد استفدنا من مشتقات كلمة «المعرفة».

إن المسائل البديهية لا يمكن تعريفها عادة، وعندما تريد أن تعرّفها؛ تزيدها إبهاماً وتعقيداً، وتجعلها أكثر غموضاً. فالأفضل أن

يترك الإنسان المسائل البديهية على بداهتها، فكما أن الوجود غير قابل للتعريف بالنسبة لنا، ولكنه قابل للإدراك، كذلك العلم والمعرفة غير قابلين للتعريف؛ بل يمكن إدراكهما. وأما التعاريف المستعملة فيهما فهي في الواقع ليست تعريفات بل إشارات. فمثلاً عندما يقال لي عرّف الشمس. أجيب: هذه الشمس فانظر لها! هذا أفضل تعريف، أشير إلى الشمس وأنت تنظر اليها وتعرف ما هي. لكن إذا كان هناك شخص لم يكن قد رأى الشمس قط، فإذا أتيته بألف جملة لتعرّف له الشمس، لا أظن أنه يستطيع أن يعرف معنى الشمس.

س ـ ما نقل عن الشهيد المطهري هو كلام أورده في تعريف المعرفة من وجهة نظر الماركسيين، فالماركسيون يعتقدون أن المعرفة تعني انعكاس الخارج في الذهن، والشهيد المطهري نقل هذا عنهم ونقده، وقال إن هذا جزء من الواقع. نرجو من الإخوان أن يدققوا في المطالب التي ينقلوها عن الآخرين.

ـ جيد جداً، هذه الملاحظة في محلها.

س ـ تشير التجربة إلى أن الاشخاص الذين يعملون في المجالات الاجتماعية ويتصدّون لحلّ مشاكل الناس يُوفقون في أعمالهم أكثر، وهذا الأمر ثابت بالنسبة لكم، مع التوجه إلى ذلك. لماذا قلّصتم هذا البرنامج في شهر رمضان ـ مع عظمته ـ إلى خمسة أيام فقط؟ والحال أنّ أكثر الشخصيات الأخرى أعطت من وقتها على أقل التقادير عشرين يوماً، وهم مثلكم مشغولون بأمور الدولة، فالرجاء إذا أمكنكم أن تزيدوا الوقت لهذا الأمر المهم.

ـ جيد، مع الأسف أقول لكم إنهم لم يتركوا لي وقتاً، وحتى الآن منذ ثمانية أو عشرة أيام...

وعلى كل حال هذا يكفي، حتى أتمكن من إتمام بقية أعمالي،

حسناً لعل هذا السؤال من جملة المتفرقات أيضاً، فعلى الاخوان ـ منظمي الجلسة ـ أن يدققوا في الأسئلة.

س ـ هل السؤال المعروف: «أيهما المقدّم: المادة على الشعور، أو الشعور على المادة» يرادف هذا السؤال: «الخارج مقدّم على الذهن، أو الذهن مقدّم على الخارج؟»

ـ كلا، إنّهما سؤالان مختلفان، لكنهما ليسا منفصلين تماماً، وفي حال صحة هذه المطابقة بين السؤالين ـ وفق نظرية الملا صدرا ـ فيكون الشعور هو نتيجة تكامل جوهري للمادة، أما الذهن فهو وليد الحركة الجوهرية العينية. والوقت ما زال طويلاً للوصول إلى ذلك، أما الآن فقد توافقنا على أن تكون الأسئلة ضمن المواضيع التي بحثناها، فلذا لا تطرحوا أسئلة من هنا ومن هناك حتى لا تتشتت أذهاننا. أعود وأكرر أيضاً بأن كل من لديه سؤال أو ابهام أو غموض في المواضيع التي ذكرناها في بحث المعرفة، فليطرح هذا الابهام والغموض. دون أن يطرح مسائل أخرى.

س ـ ما هو الحد بيني وبين البيئة....

ـ لسنا هنا بصدد وضع الحدود.. لكن ما هو الفرق بين «أنا» التي نقولها وبين جزيرة أستراليا؟ هل إن جزيرة استراليا هي أنت، وجزء «أنا» التي قلتها؟

ـ كلا !!

ـ ليست كذلك! إذاً أنت في الوقت الذي تقول فيه «أنا» وتقول إن كلامك مثل كلامي، فهذا معناه أنك ببساطة تعتبر «أنا» و «أنت» متقابلين ومتمايزين... يكفي هذا البحث عن «أنا» ولا يوجد لزوم للنقاش أكثر من ذلك حول اثنين أنا وثلاثة أنا وعشرة أنا.

أعود أيضاً وأكرر بأن طريقتنا في هذا البحث هي أن نعتمد على

أسهل وأوضح منتجات العقل البشري، ولن ندخل في هذه التفاصيل إذا لم يلزم ذلك. فعندما نقول هذا الماء بارد، فالسؤال هو هل إن إحساسك ببرودة الماء هو أمر معرفي أو ذهني؟ وكيف تعرف ذلك؟

والجواب واضح: نبرّد ماء المسبح حتى يصير كالثلج لا يُحتمل. عندها نطلب منك أن تلقي بنفسك في الماء ـ مع ثياب أو بدون ثياب ـ حتى ترى هل الذهن هو الذي يعرفك بالبرودة، أو الخارج، أو كلا الأمرين: الذهن والخارج[١]؟

س ـ بالنهاية من هو المقدم الذهن أو الخارج؟

ـ بحثنا ليس في المتقدم والمتأخر، نحن قلنا لدينا وجود ذهني ووجود عيني وخارجي، وكل منهما يؤثر في الآخر، ونحن سوف لن نتعرض للأبحاث التي لم تطرح هنا، لكن إن شاء الله سوف نطرحها في محلها، والأفضل أن نستمر على هذه الطريقة الواضحة ولا ندخل في المتاهات المظلمة.

س ـ هل المعرفة ممكنة؟

ـ نعم. ذكرت لكم أننا عرضنا الكثير من المسائل، وواحدة من هذه المسائل كانت مسألة إمكان تحصيل المعرفة، فعندما تحدث المعرفة وتوجد فهذا يستبطن إمكانها. أسألكم هل أن المعرفة موجودة لديكم أو لا؟ إذا كانت موجودة فحتماً هي ممكنة[٢].

---

(١) في الواقع جواب الدكتور البهشتي على الرغم من كونه بسيطاً ومزاحاً إلا أنه يثبت أن العالم الخارجي له واقعية وليس نتاجاً ذهنياً، وهو بهذا الجواب أراد القول إن كون العالم الخارجي «عين» هو أمر بديهي وفطري، وطريق إثباته أمر تنبيهي وإرشادي، ولا يمكن إقامة أي برهان على عينية الوجود والعالم الخارجي.

(٢) اشار الدكتور إلى قول الفلاسفة: «أدلّ دليل على إمكان الشيء هو وقوعه».

عرضت لكم أني ذكرت الكثير من المباحث التي تطرح عادة في مبحث المعرفة، وواحدة من هذه الأبحاث هي مسألة إمكان تحصيل المعرفة، وبناء عليه فلا نحتاج إلى ذكر المذهب المثالي وأنواعه وأقسامه، فبعض أقسامه يدّعي عدم إمكان المعرفة للإنسان، وبعضها يقول بعدم قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة، وليس فقط عدم امكان تحصيل المعرفة عملياً، فهو ينفي حتى القدرة عليها، وبعضها يقول إن الإنسان لديه القدرة على تحصيل المعرفة ويمكنه ذلك، لكن لا يمكنه التأكد من صحة أو عدم صحة معارفه. ومثل هذه الأبحاث. كل هذه ذكرناها، حيث قلنا إننا ندرك بوضوح بأن بعض الامور معلومة لدينا وبعض الأمور لا نعلمها، وبعض هذه الوجودات والمعلومات الذهنية تعكس الواقع وبعضها لا يعكس الواقع، كل هذا واضح لدينا كوضوح هذا النور المنبعث من المصباح، لكن هل إن الاختبار والامتحان يعكس الواقع أم لا؟ فهذا يعود إلى النقطة التاسعة التي طلبتم عدم ذكرها الآن، وسنصل إليها لاحقاً.

س ـ هل الذهن والخارج بمستوى واحد من الأهمية، أو أن أحدهما مرجح على الآخر؟

ـ ليس الآن وقت هذا السؤال، الآن نقول إن كلا الاثنين موجود.

س ـ هل مرادكم من عينية الذهن هو لحاظه الوجودي؟

ـ نعم، المراد لحاظه الوجودي، يعني له وجود خارجي وعيني.

س ـ أعطونا بعض التوضيح حول البديهيات، فهل مرادكم منها هو أن هذه الوجودات الذهنية غير مكتسبة من البيئة والعلاقات الخارجية؟

ـ كلا، مرادنا هو عدم احتياجها إلى تجزئة وتحليل واستدلال،

والأمور التي لا نحتاج في فهمها وقبولها إلى دليل أو تجزئة وتفسير نقول بأنها بديهية وواضحة[1].

س ـ عندما نقول الذهن هو قسم من الوجودات العينية والخارجية، فهل يمكن القول بأن الخارج هو قسم من الوجودات الذهنية أيضاً؟

ـ إذا كان مرادكم من «الخارج أنه جزء من الذهن» . . هو أنه لا توجد عينية خارج الذهن، قلنا إننا نقرّ ونؤمن بوجود عينيات خارج الذهن، وهذا ما نفهمه بوضوح.

س ـ قلتم إنه يوجد تفاوت جزئي بين الذهن والخارج. .

ـ كلا، إنما قلت يوجد فرق جزئي بين «مثال» اليوم بمعنى الليل والنهار والنهار، مقابل الليل، وبين «مثال» الخارج بمعناه الواسع الشامل للذهن، والخارج بمعناه الأضيق المقابل للذهن، فقد قلت إنه يوجد فرق بسيط بين هذين المثالين، وإلا فالذهن والعين يختلفان عن بعضهما كثيراً.

س ـ ما الفرق بين الحقيقة والواقع؟

ـ قلت نترك هذا للمستقبل.

س ـ عرّفوا لنا الكتاب الذي. . .

ـ هذا غير متعلق ببحثنا اليوم.

س ـ ما هي العلاقة بين الخارج والعين من جهة العموم

---

(١) يعتبر ملاك البداهة من أعقد المباحث الفلسفية. والفلاسفة المسلمون جعلوا ملاك البداهة بسيطاً كما أشار إليه الدكتور البهشتي بعبارته «عدم احتياجها إلى تجزئة وتحليل».

والخصوص؟ هل هي عموم وخصوص مطلق أو من وجه، أو لها علاقة أخرى؟

ـ حتى الآن نقول بأنه توجد علاقة بينهما، واسمحوا لنا بعدم طرح المصطلحات التي لا تنفعنا في هذا البحث. اجمالاً نقول بينهما علاقة.

س ـ نتخيل أحياناً بعض الامور في أذهاننا كمثال الخوف من وجود شخص وراء الحائط، لكن أقصى ما ننتظره من ذلك هو أن لا يتحقق ذلك، ولا يكون مطابقاً للواقع.

ـ لم نقل بأن انتظارنا من العلم أن يكون واقعياً، بل قلنا إن ما ننتظره من العلم أن يكون حاكياً للواقع، وهما مسألتان مختلفتان... نحن نريد أن لا يكون ما يخبرنا به الذهن كذباً، وانتظارنا منه أن ينقل لنا الإدراك الصادق، وهذا يختلف عمّا نهواه ونتوقعه وأمثال ذلك.

س ـ مع التوجه إلى أن وسائل تحصيل المدركات الذهنية هي الحواس، وقد أثبت العمل أن الحواس تشتبه كثيراً، ألا يمكن أن يكون اشتباه الحواس موجباً لكون الوجودات الذهنية غلطاً كذلك؟

ـ نعم هو كذلك، لقد ذكرت هذه المسألة، لكن ليست مائة بالمائة، فقد رأينا أن بعض الوجودات الذهنية تعكس الواقع بشكل قطعي.

س ـ إذا كان الخارج والذهن يؤثران على بعضهما البعض، فلماذا لا تقوم الأمور الخارجية بتشخيص الأمور غير الواضحة في أذهاننا وتجعلها من الأمور القطعية؟

ـ لم ندّعِ أن الذهن هو دائماً انعكاس للخارج، بل قلنا إن الذهن والخارج يؤثران في بعضهما إجمالاً وضمن حدود.

س ـ هل إن قولنا: «إننا ننتظر من الذهن أن يرينا الواقع ويعكسه لنا» يصدق على أول معرفة لنا؟

ـ أحياناً يمكن أن تحصل لنا المعرفة الأولى من دون التوجه إلى نفس المعرفة، لكن بمجرد أن نلتفت إلى ذلك ننتظر منها أن تعكس لنا الواقع.

س ـ هل ترون أن الخارج هو الواقع بالمعنى الأعم؟ وما هي حدود التفكيك بين الخارج والذهن بنظر الواقع؟

ـ حد التفكيك بينهما هو ما ذكرناه، حيث قلنا إن لدينا بعض الأعيان الخارجية لم تنعكس في الذهن بعد، كما إن لدينا بعض الذهنيات لا تحكي العين والخارج.

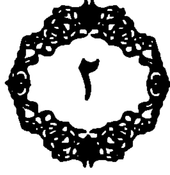
س ـ هل إن كل أمر ذهني له أثر في الخارج أو بالعكس؟

ـ كلا، قلت ليس «كل» أمر ذهني هو كذلك[١].

حسناً.. هناك الكثير من الأسئلة المتكررة، أرجو من الإخوان أن ينظموا برنامج الأسئلة، حيث إنّه من الأفضل أن تجمع الأسئلة، وتنظم، وتفرز أسئلة كل مطلب على حدة، حتى نتمكن من الاجابة بشكل أفضل وأكثر انتظاماً إن شاء الله.

---

(١) مراد الدكتور البهشتي هو أن هذه القضية هي بنحو الموجبة الكلية ـ سورها كل ـ غير صادقة، بل تصدق بنحو الموجبة الجزئية، فتصير «بعض الامور الذهنية تؤثر في الخارج» وأيضاً «بعض العينيات الخارجية تؤثر في الذهن».



المعرفة الفطرية

القيمة الأساسية للإدراك هي حكاية الواقع

في الجلسة السابقة طرحنا ثماني نقاط وناقشناها، والآن نبحث في:

النقطة التاسعة: ماذا ننتظر من الإدراك والمعرفة؟ وما هو الأمر الأساسي الذي نتوقعه من المعرفة؟

الأمر الأساسي الذي ننتظره من المعرفة والإدراك هو الحكاية عن الواقع والإشارة إليه، وإذا كان الوجود الذهني لا يحكي الواقع الخارجي، بل يعكس خلافه بأن يقدم الخيال والوهم بعنوان أنه الواقع نكون قد وقعنا في فخ الخطأ. وعليه فالأمر الأساسي والقيمة الحقيقية للمعرفة تكمن في الحكاية عن الواقع، والذهنية التي لا تحكي الواقع بل تحكي خلافه وتعرفنا على غيره؛ فهي ليست معرفة.

وبناء عليه فإنّ أهمّ مسألة في بحث المعرفة هي العثور على المعايير والطرق والاساليب التي توفر لنا المعرفة بالواقع، وتساعد على حكاية الواقع. والمسألة الأساسية بالنسبة لنا في بحث المعرفة هي المعيار والطريقة والأسلوب الصحيح للمعرفة، وإذا اعتمدنا على

هذه المسألة في بحثنا حول المعرفة، ووفقنا لذلك فسوف يتضح هدفنا الأساسي من هذا البحث.

ماذا نفعل لنطلع على الواقعيات الخارجية في العالم، ثم للاطلاع على أنفسنا وعلى محيطنا؟ وماذا تعني كلمة «نطلع»؟ هل تعني أن نعلم بهذه الأمور كما هي أو كما ينبغي أن تكون، بمعنى أن تكون لها واقعية، لا أن تكون كاذبة وغير واقعية. وبعبارة أخرى، ماذا علينا أن نفعل حتى نطلع على الحقيقة والواقع بشكل صحيح؟

بما أنه قد ذكر في الجلسة السابقة سؤال حول الحقيقة والواقعية، لذا سأبين ذلك لكم الآن.

الفرق بين الحقيقة والواقعية:

نحن بحاجة إلى التعرف الصحيح على الواقعية وعلى الحقيقة، وكذلك على الواقعيات وعلى الحقائق. وقد عرِّفتا بهذا التعريف: إن الواقعية هي عبارة عن الشيء الموجود، وإن الحق والحقيقة[١] هما عبارة عن الأمر الذي ينبغي أن يكون. لكن ما هي النسبة بينهما، وهل كل واقعية هي حقيقة؟ وهل كل حقيقة تصل إلى مرحلة الواقعية؟ الجواب سلبي طبعاً، فالنسبة بين الواقعية والحقيقة هي أن بعض الواقعيات حقيقة وحق، مثلاً عندما يكون هناك نظام عادل من الجهة الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، فهذا النظام هو واقعي وحق معاً، وعندما تُجرح في سبيل الله لأجل انتصار الثورة، فعملك هذا حق وواقعي كذلك، فأنت واقعاً جُرحت، وجرحك وإصابتك هذه عمل حق.

وبعض الواقعيات ليست حقيقةً وحقاً، بل هي باطل، فعندما تعتدي على حقوق إنسان آخر وتضع حقه تحت قدميك، فهذا واقع،

(١) المراد بالحقيقة هنا هو الحق ـ ما يقابل الباطل ـ كما سوف يصرح بذلك لاحقاً.(م)

أي أنك واقعاً ظلمته، لكن ظلمك هذا ليس حقاً؛ بل هو ضد الحق وهو باطل.

إذاً فالواقعيات نوعان:

النوع الأول: الواقعيات التي هي حق وحقيقة مثل العدالة، فعندما تتحقق العدالة تصير واقعية حقة، أي تتحقق الواقعية المشتملة على الحقيقة أيضاً. وعندما تقوم بفعل خير فهذا أمر واقعي وحق، يشتمل على الواقعية والحقيقة معاً.

النوع الثاني: الواقعيات التي تكون أمراً واقعاً، لكنها باطل وضد الحق، مثل الظلم، فعندما تظلم تكون قد ظلمت واقعاً، لكن هذه الواقعية التي صدرت منك هي ضد الحق وضد الحقيقة. إذاً بعض الواقعيات ليست حقيقة وحق؛ بل هي باطل، هذا هو الفرق والنسبة بين الحقيقة والواقعية.

هل يمكن القول إن بعض ما هو حقيقة وحق ليس واقعياً؟ يعني أن هناك أمر حقيقي لكنه غير واقعي؟ نعم يمكن ذلك، فالقيم والمثاليات التي يعتقد البشر بكونها حقائق وحق ويسعون إليها.. ما هي؟ إنّها سلسلة من الحقائق والأمور الحقة التي لم تصل بعد إلى مرحلة الواقع، ولم تجد طريقها إلى الواقعية بعد، لكنها بنظر البشر أمور حقيقية، وحق لم يتحقق، ولم تصل بعد إلى أن تصير واقعاً.

إذاً بهذا البيان صارت النسبة بين الحق والحقيقة وبين الواقعية معلومة. فبعض الواقعيات هي حقيقة، وبعض الحقائق هي أمور واقعية، أي أنهما قد تجتمعان معاً، وقد تفترقان. فأحياناً تكون بعض الامور حقائق لكنها ليست واقعية مثل الامور المثالية التي نسعى لنجعلها واقعية، كما أن بعض الأمور الواقعية هي واقعيات لكنها ليست حقائق بل إنّها ضد الحقيقة.

حسناً، لدينا نقد حول المعرفة وقيمتها الأساسية، فعندما نسعى لتحصيل المعارف المرتبطة بالواقع، فاللازم في هذه المعارف ان تحكي لنا الواقع، وتحكيه لنا كما هو. وعندما نسعى وراء المعارف المرتبطة بالحقيقة فالمتوقع منها أن ترشدنا إلى ما هو حقيقي حقّاً، حتى نحققه ونضفي عليه الواقعية. اللهم إلا أن تكون قد عكست لنا أمراً باطلاً وجعلته ـ كذباً ـ أمراً صادقاً، و قمنا نحن بالسعي لتحقيقه، إلا أن سعينا هذا قد ذهب هباء.

إذاً فمهمة الإدراك في معرفة الحق والحقيقة هي أن يصوّر لنا ما هو حق وحقيقة ـ أو ما ينبغي أن يكون كذلك واقعاً ـ كما هو، وإن لم يجد طريقه إلى التحقق بعد.

وبهذا البيان نقول إن أهم ما في المعرفة هو الإرشاد إلى الواقعية كما هي، وإلى الحقيقة كما ينبغي أن تكون. وبما أن هذا الأمر هو أهم ما في بحث المعرفة، لذا كانت أهم مسألة فيها هي معرفة الطريق والسبيل الذي علينا أن نتبعه، والمعايير والموازين التي نستفيد منها لنصل إلى أن تكون معلوماتنا وموجوداتنا الذهنية تعكس الواقع والحقيقة حقّاً، ولذا كان أهم قسم في الادراك والعلم هو معرفة موازين المعرفة الصحيحة وسبل وطرق تحصيلها.

وعليه فالنقطة التاسعة هي أن ما ننتظره من الإدراك والعلم هو تعريفنا على الواقعيات كما هي، وعلى الحقائق كما ينبغي أن تكون. ومن هنا كان أهم وأفضل أقسام بحث المعرفة هو البحث المرتبط بطريقة تحصيل المعرفة، ومعايير وموازين المعرفة.

س ـ يلزم من العبارة الأخيرة أن تكون بعض الحقائق والحقوق لا واقعية لها، ولن تتحقق لها واقعية أصلاً.

ـ لم نقل إنه لن تتحقق واقعيتها، بل قلنا «لم» تتحقق واقعيتها، أي الآن ليس لها واقعية. وقد تحقق الواقعية في المستقبل.

س ـ يعني أنها ستتحقق يوماً ما، لكنها لم تظهر حتى الآن؟

ـ هو كذلك، أي هذه الواقعية لم تظهر.

س ـ هل ستظهر.

ـ يعني ستظهر يوماً ما؟ هذه هي العبارة التي توصل هذا المعنى إلى ذهنكم؟ إذا كان كذلك فلا بأس. وعليه فبعض الحقائق إلى الآن ليست واقعية، أصلحوا هذه الجملة، واكتبوا «إلى الآن ليست واقعية» أو «حتى الآن لم تصبح واقعية» فالآن لا يوجد مسبب لـ «إن قلت قلت».

س ـ بعضهم يعرّف الحقيقة بعبارة «الإدراك المطابق للواقع».

ـ نعم لدينا بحث حول الحق والصدق، وهذا أمر آخر في اصطلاح المنطق، حيث إن الحق هو عبارة عن الواقع المطابق للادراك، أي هو مصداق للإدراك المطابق للواقع، لكن ذاك بحث منطقي لا علاقة له هنا.

إلى هنا تكون هذه النقطة قد تمت أيضاً، وبذلك يكتمل البحث حول النقاط. وننتقل الآن إلى القسم الثاني من البحث، حيث كان من المقرر أن نطرح النقطة التاسعة في الأسبوع الماضي، لكن اكتفينا بذلك المقدار بناء على طلبكم. والآن ننتقل إلى البحث التالي، وقبله ننتقل للإجابة على بعض الأسئلة المرتبطة بهذا البحث.

س ـ هل يوجد بين الإنسان ومحيط حياته علاقات أخرى غير الإدراك؟ اذكروا لنا بعض الأمثلة على العلاقات الأخرى؟

ـ يوجد أمثلة كثيرة، فأنت الآن تتنفس في بيئتك، وتأكل، ففي كل شهيق وزفير تأخذ مقداراً من الأوكسجين، وتلقي مقداراً من

ثاني أوكسيد الكربون خارجاً، وتجذب مقداراً من الأمواج الهوائية وتدفع مقداراً آخر. وهناك الكثير من الأمور الأخرى، فالروابط كثيرة جداً، إحدى هذه العلاقات هي الإدراك.

س ـ إذا كان هناك روابط متعددة، فهل يمكن القول بأن الإدراك هو نوع منها والنوع الآخر هو العمل؟ وما الدليل على جعلهما في عرض واحد؟

ـ نحن لم نجعلهما في عرض واحد، بل قلنا إن الحصول على الإدراك هو نوع عمل.. على كل حال هذا السؤال غير واضح لي.

س ـ اذكرو لنا بعض الأمثلة على أنواع لعلاقة الإنسان بنفسه؟

ـ للإنسان علاقات عديدة مع نفسه، واحدة منها هي الإدراك، والأخرى هي بناء الشخصية، فحينما تسعى لتهذيب نفسك تقوم بإنشاء نوع من الارتباط بينك وبين نفسك، وكذلك عندما تعتني بصحتك.

س ـ في النقطة الرابعة عرّفت الذهن بأربعة تعاريف، بحيث لم يعلم في النهاية ما هو التعريف المراد، فهل المراد جميع تلك التعاريف؟

ـ اقرأوا التعاريف الأربعة حتى أجيب.. فليقرأ السائل.. تفضل اقرأ التعاريف الأربعة.

(السائل): هي المعارف المشكّلة لأذهاننا، أو بعض أذهاننا، أو المعارف المتراكمة على بعضها، أو العلاقات القائمة بين المعارف المتراكمة..

ـ في القسم الأول من عبارتك جعلت المعارف مضافاً، أعد العبارة؟

(السائل): المعارف هي التي..

ـ أحسنت، في البداية قرأتها بشكل مختلف، إذاً قلنا المعارف هي التي تشكل أذهاننا أو بعض أذهاننا، وهذا المطلب بناء على وجود عدة آراء في تعريف الذهن، فبعض هذه الآراء هي أن الذهن ليس سوى عبارة عن المعلومات المتراكمة داخله، والتعريف الآخر أن الذهن هو ظرف لهذه الإدراكات المترابطة الموجودة فيه، والتعريف الثالث أنّه عبارة عن استعداد يصبح فعلياً مع أي إدراك ويتطور معه. هذه هي التعاريف المختلفة للذهن، ولم نرد أن نختار منها تعريفاً خاصاً، إنما أردنا أن نقول إنه إذا قلنا بصحة أي من التعاريف الثلاثة؛ فإن الإدراك إما أنّه قسم من الذهن، أو أنه شيء موجود في الذهن. وعلى كل حال فإنَّ له علاقة بالذهن، ويوجد بين الذهن والإدراك ارتباط وثيق.

س ـ هل الذهن والروح هما شيء واحد؟

ـ لا نريد الدخول في هذه الأبحاث هنا، وأنتم لم تطلبوا مني الدخول في هذه الأبحاث، نحن نريد أن نستوفي النقاش حول المعرفة ونصل فيه إلى نتيجة، وعندما ننتهي من ذلك ضعوا ما شئتم من الهوامش والحواشي، وهناك قلنا للإخوان:

«ألا يا أيها الطالب الناشي عليك بالمُتن لا بالحواشي»

من طرق التعليم الصحيحة هي أن يسعى الإنسان لتحصيل موضوع معين حتى يتضح لديه، وإذا طرأ عليه أسئلة جانبية فليكتبها وليقل بأنها ستتضح لاحقاً، نعم الأسئلة التي إذا لم تنحل لم يفهم أصل المطالب، سأجيب عليها. أما هل إن الروح والذهن هما واحد أو اثنان، فهذه فعلاً ليست مرتبطة ببحثنا سواء كانا واحداً أو اثنين فبحثنا هو هو.

هل أجيب على الأسئلة التي وصلت أو نكمل البحث؟

(الحضور): أكمل البحث.

ـ حسناً، القسم التالي هو:

أنواع الإدراك:

هناك عدة أنواع من الإدراكات:

١ ـ الإدراكات التي نحصل عليها من طريق الحواس أو ما شاكلها.

٢ ـ الإدراكات التي نحصل عليها بواسطة التحليل والتجزئة والتركيب وإضافة الإدراكات من النوع الأول إلى بعضها.

٣ ـ الإدراكات التي لا نحصل عليها من طرق الحواس وأمثالها. ولا من طرق التجزئة والتحليل والتركيب والإضافة، وهو ما يسمى عند بعض المفكرين بإدراكات ما قبل التجربة (١).

٤ ـ الإدراكات الحاصلة بصورة الاشراق والمكاشفات العرفانية.

٥ ـ الإدراكات الحاصلة من طريق الوحي.

في هذا البحث سوف نقتصر على النوع الأول والثاني، أما البحث في النوع الثالث والرابع والخامس، هل هي واحدة في الحقيقة أو أنها أنواع مختلفة، فهذا بحث آخر لا أرى ضرورة الدخول فيه. نعم يجب التعرّض للإدراكات الغيبية والحاصلة من طريق الوحي حتماً، لكن في محلها لا هنا.

المشاهدات الخارجية:

حسناً، الآن ليس لديكم كتابة، لذا توجهوا جيداً. المسألة الأساسية هنا هي أن نفهم النوع الأول والنوع الثاني جيداً.

فالنوع الأول: هو الإدراكات الحاصلة من طريق الحواس أو ما شابهها. مثلاً: أنت فتحت عينيك ورأيت هذا الكرسي هنا، من أي

---

(١) أشار الدكتور البهشتي الى قضايا (المتقدم، وما قبل التجربة، والسابق) في فكر «كانت»، مقابل قضايا (المتأخر، وما بعد التجربة، واللاحق).

الطرق أدركت وجود الكرسي؟ أمن طريق العين وبواسطتها، وهنا لا حاجة للتجزئة والتحليل والتركيب والإضافة.

مثال آخر: أنا الآن أتكلم وأنت تسمع صوتي، أنت تفهم ماذا أقول، وقد يحتاج إلى تفكير، لكن الكلام في نفس سماع صوتي. فالقول بوجود صوت حولك وفي محيطك لا يحتاج إلى تجزئة وتحليل وتركيب وإضافة، فالإنسان له طرق ونوافذ للحصول على هذه الإدراكات، وقسم من هذه الطرق والنوافذ هي الحواس الظاهرية: العين التي ترى بها، والأذن التي تسمع بها، والأنف والجيوب الأنفية التي تشمّ بها، واللسان وأعصابه التي تتذوّق بها، والجلد والأعصاب الموجودة تحت الجلد التي تلمس بها.

وبالمناسبة نقول: إن أعصاب اللمس مختلفة جداً، فبعض هذه الأعصاب يمكن للإنسان أن يحسّ بها الخشونة والنعومة فقط، وبعضها يتحسّس بها البرودة والحرارة، وبعض الأعصاب يتحسّس بها المرونة والقساوة. وهذه كلها أعصاب مختلفة تتشكّل منها حاسة اللمس، فحاسة اللمس التي نراها حاسة واحدة، هي في الحقيقة عدة أنواع، بمعنى أنه يمكن أن تكون الأعصاب الخاصة بحاسة لمس النعومة والخشونة تساعد الإنسان على إدراك ذلك، وفي عين الوقت تكون الأعصاب الخاصة بالبرودة والسخونة تساعده على إدراكهما. كما أنه يمكن أن تكون الحاسة اللامسة تعمل على صعيد إدراك ومعرفة البرودة والسخونة، لكنها لا تعمل على إدراك النعومة والخشونة أو القساوة والمرونة.

إنّها سلسلة من الإدراكات التي تحصل من طريق العين والأذن والأنف والفم والجلد، وهي تسمى في الاصطلاح بـ «المشاهدات الخارجية» نعم، بحسب الاصطلاح يجب أن تطلق المشاهدة فقط على

الإدراكات المرئية ـ لأن الشهود يطلق على المرئيات ـ لكنهم عمموا المشاهدة لتشمل إدراكات الإنسان الحاصلة بواسطة الأنف أو الاذن أو الحواس الأخرى، وأطلقوا عليها عنوان المشاهدات العينية، أو المشاهدات الخارجية.

المشاهدات الذاتية (الداخلية):

هناك سلسلة من المشاهدات الداخلية، فمثلاً أقول: «قلبي يؤلمني» من أين حصل لنا العلم بوجع القلب هذا؟ هل فهمنا ذلك من العين؟.. من الاذن؟.. من الأنف؟.. من الجلد؟.. بأي طريق من هذه الطرق فهمنا ذلك؟

لم نفهم ذلك بأي من هذه الطرق، بل هناك سلسلة أعصاب داخلية تنقل الألم، فعندما تدخل في جلدك شوكة أو إبرة، تحس هذه الأعصاب بالوجع، فتقوم بإعلامنا بوجوده. وهذه الأعصاب قسمان: منها أعصاب خارجية، ومنها أعصاب داخلية، وفي الحقيقة إن الأعصاب لا تُعلم الإنسان بالألم، بل هي التي توجد حالة الوجع والألم فيه، وعند ذلك يحس بهذه الحالة في نفسه. لكن على كل حال يقولون ـ مسامحة ـ بأن سلسلة الأعصاب هي التي تنقل الألم للإنسان وتعلمه به. هذا بالنسبة للوجع.

ماذا عن الفرح والحزن؟ تقول مثلاً: أنا فرح. فمن أين فهمت بأنك فرح؟ هل من طريق العين، والأذن، والأنف أو الفم؟ أم من طريق الجلد والأعصاب الناقلة للألم؟ من أي طريق؟

هل لدينا سلسلة أعصاب تمكّننا من إدراك الفرح والحزن والمحبة والبغض؟ أقول مثلاً: إنّي لا أرتاح لهذا الرجل. وأرتاح جداً لذاك الرجل. فهل هناك سلسلة أعصاب تعلمنا بهذه الأمور؟ وكيف يمكننا أن نطلع ذاتياً على هذه الحالات الروحية وعلى هذه العواطف

ـ بمعناه الوسيع والشامل لعلم النفس ـ؟ هل من طريق الأعصاب أو من طريق آخر؟ وهل لهذه الإدراكات جرم وحيز حتى تساعدنا على العلم بهذه الحالات أو لا؟.. وعلى كل حال إنّها مشاهدات داخلية فينا. بل يوجد أهم من هذا، فمثلاً تقول: أعلم بهذا الأمر ولا أعلم بذاك. نفس العلم وعدم العلم.. فأنت تعلم أنك تعلم، وتعلم بأنك لا تعلم. من أين حصل هذا الإدراك، وكيف تعرّف الإنسان على الإدراك بـ «أعلم بأني أعلم، أو أعلم بأني لا أعلم»؟

فهل هناك سلسلة أعصاب تعطينا مثل هذه المعلومات؟.. وعلى كل حال نطلق على هذه اسم المشاهدات الداخلية أو المشاهدات الذاتية وهي أيضاً شبيهة بالحواس، أي أننا لأجل الحصول على هذه الإدراكات نقوم بعمل شبيه بالعمل الذي حصلنا به على الإدراكات الحسية، وكلاهما من سنخ واحد، ونمط واحد، فكلاهما يحصلان من دون تدخل التجزئة والتحليل والتركيب والإضافة، فمن هذه الجهة هما سواء. ولأجل وضوح هذه المسألة عندكم نقول: هل إن هذه الإدراكات المرتبطة بقسم المشاهدات الداخلية تحصل عن طريق أعصاب وأعضاء خاصة لم يتوصل العلم البشري إلى اكتشافها بعد؟ أو أنّه لا دخل للأعضاء فيها؟

وهذه من الأبحاث التي لا تنفعنا في هذا المقام، والذي نعلمه هنا هو أن تقدم هذه العلوم، وتقدم العلوم الحسية عند الإنسان، تعطينا فرصة اكتشاف الكثير من الأجسام والأعضاء المرتبطة بالإدراك؛ الأعضاء التي لم تكن معلومة عند الإنسان. فمثلاً هل فكرت يوماً بوجود عضوٍ في أذنك يعطيك حالة التوازن، وإذا خرج هذا العضو عن عمله تفقد القدرة على الإدراك وحالة التوازن التي لديك، ولا تعود قادراً على حفظ توازنك؟ هذا كله من نتائج تطور العلم، ومن

نتائج العلم التجريبي. ولعله بفضل تطور العلم، وسيأتي يوم يكشف فيه عن كل الأعضاء الموجودة في جسمنا، والتي تساعدنا على كسب هذه الإدراكات وإعطائها للآخرين.

ويجب أن يكون لدينا دائماً في بحث المعرفة تربية سليمة وأصل مهم وهو: إن عدم العلم ليس دليلاً على عدم الوجود، فإذا لم نتوصل إلى الآن لمعرفة أعضاء هذه الإدراكات، لا يمكننا القول إنه لا دخل للأعضاء في هذه الإدراكات. فمن الممكن أن يكون لها دخل في ذلك، طبعاً هذه المسألة ليست داخلة في بحثنا، وعندما نتقدم بالبحث نرى أن هذا الكلام كان زائداً.

حسناً، هذا هو النوع الأول من الإدراكات، وهو الإدراكات الحاصلة من طريق الحواس وأمثالها كالمشاهدة الخارجية والمشاهدة الداخلية، وعلى كل حال إنهما يشتركان ويتشابهان من هذه الجهة، وهي أن الحصول عليها لا يحتاج إلى تجزئة وتحليل وتركيب وإضافة، وهذه هي التي يطلق عليها الإدراكات الحسية. إلا أننا لسنا من أهل المجادلة حتى يعترض شخص ويقول هل ما أراه في نفسي من السرور أو الحزن هو حسّ أو لا؟ من يشأ أن يسمّيه حسّ فليسمِّه، فنحن نقول «أنا أحس اليوم بأني مسرور» ونستعمل العبارة بهذا الشكل.

الإدراكات المستفادة من التجزئة والتحليل والإضافة:

بحثنا هذا ليس حول الألفاظ، لكن المهم أن من المسلم به هو أن لدى الإنسان سلسلة من المحصّلات والإدراكات لم تأت من طريق الحواس وأمثالها. فمن أي طريق تأتي إذاً؟.. إنّها تأتي من طريق التجزئة والتحليل والتركيب والإضافة لإدراكات النوع الأول، أو من طريق تجزئة وتحليل مدركات النوع الأول، وقسم من مدركات هذا النوع الثاني؟ مثلاً: يمكن أن تقول لي كيف تعرفت على قانون

الجاذبية؟ وكيف أدركت قانون الجاذبية؟ هل أدركته من طريق العين والأذن واللسان والفم والأنف وجلد اليد والأعصاب الناقلة للألم والمشاهدات الداخلية؟ من أي طريق؟ بمعنى أن نيوتن نظر فترة إلى التفاحة تسقط من الشجرة وحصل ما حصل، ثم رأى بعد ذلك قانون الجاذبية؟ أو أنه تفحّص الإدراكات الحاصلة من طريق الحسّ وأمثاله، وأضافها إلى بعضها، وتوصل إلى هذه النتيجة وهي: أنه يوجد بين الأعضاء المادية ارتباط بحيث يحصل بينهما تجاذب، وبعد ذلك اكتشف جزءاً من قانون الجاذبية. ثم اكتشف بواسطة قانون الجاذبية قانونان آخران هما: قانون الجذب إلى المركز، وقانون الطرد من المركز. فهل تمّ الكشف عن هذا القانون الفيزيائي والعلمي من طريق العين والأذن والشم؟ هل قام بشم قانون الجاذبية وحصل عليها بالشم؟ أو أنه تذوق شيئاً بلسانه؟ أو وضع يده فوجد قانون الجاذبية؟ أو سمع قانون الجاذبية، أو ليس كذلك؟ بل إنه حصل عليها بواسطة أمور أخرى أبعد من هذه الحواس؟

تعريف الفكر:

طريق الكشف عن مثل هذه القوانين ليس مرتبطاً بأيٍ مما ذكر، بل إنّ الطريق للكشف عن هذه القوانين هو التفكير والتأمل. التفكير بمعنى التجزئة والتحليل والتركيب والإضافة ثم الاستنتاج، وبعبارة المرحوم الحاج الملا هادي السبزواري :

والفكر حركة إلى المبادي ومن المبادي إلى المراد[١]

فالفكر هو عبارة عن أن تطرح لديك مسألة ما ـ كمسألة سقوط

(١) منظومة الملا هادي السبزواري قسم المنطق (اللآلي المنظومة في علم المنطق والميزان) غوص في تقسيم العلم الى التصور والتصديق.

التفاحة من الشجرة ـ وتسأل بعدها لماذا سقطت؟ ولأجل الحصول على جواب لهذا السؤال تلجأ إلى التجزئة وإلى تحليل العناصر الأصلية للقضية، فتستعرض أولاً العناصر والملاحظات الأساسية، ثم تضعها بجانب بعضها البعض لتتوصل منها إلى أخذ النتيجة، فأنت قد انطلقت من المبادئ والعناصر الأولية للإدراك، وهذه حركة فكرية باتجاه المقصود والنتيجة التي تريد تحصيلها. هذه العملية تسمى تجزئة وتحليل وإضافة وتركيب بلحاظ الاستنتاج والحصول على النتيجة. فالفكر هو عبارة عن حركة تنطلق من المبادئ، ومنها إلى المراد والنتيجة. هل يوجد لدينا أي شك أو ترديد في أننا نحصل على الإدراكات بواسطة التفكير وإطلاق الفكر، وإعمال التجزئة والتحليل، والإضافة والتركيب؟ إذا كان لديكم شك أو ترديد اذكروا ذلك، فإن تطور العلوم والمعارف البشرية مرهون إلى حد كبير بالفكر والقدرة على التجزئة والتحليل والإضافة والتركيب والاستنتاج، فإذا كان لدى أي شخص أدنى شك وشبهة فليسجلها حتى نجيب عليها في قسم الأسئلة.

هذا البحث الثاني ـ أي النوع الثاني من الإدراك ـ وهو مهم جداً بالنسبة لنا، فإن هناك أشخاصاً يتكلمون بشكل ينكرون هذا الأمر، وسوف نناقشهم في طيات بحثنا، لكننا من أول البحث إلى هنا أي الجلسة الأولى وهذه الجلسة الثانية كان بحثنا في المسائل واضحاً، وليس لدينا أي ترديد في ذلك.

إدراكات ما قبل التجربة:

النوع الثالث: وهو الذي يسمونه بإدراكات ما قبل التجربة، لكن هل لدينا هكذا إدراكات أم لا؟ يجيب (كانت) على هذه المسألة في «نقد العقل النظري» بأن للإنسان سلسلة إدراكات قبل التجربة تولد معه ويأتي بها إلى الدنيا، هذه الإدراكات تسمى بالمصنّفات أو

«المقولات» ويقول بأن هذه الإدراكات الحاصلة من طريق الحواس والمشاهدات الخارجية والداخلية ـ أي النوع الأول ـ قد حصلت للإنسان في قالب هذه المصنفات والمقولات، بمعنى أنها تعطيه شكل الإدراكات. ونحن الآن لسنا بحاجة إلى هذا البحث، إنما أشرنا فقط إلى أنه يوجد مثل هذا الكلام أيضاً، وإن شاء الله سنناقشه، وسوف نصل إليه في مكان آخر وبشكل وبنقد آخرين.

الإدراكات الإشراقية والعرفانية:

النوع الرابع من الإدراك وهو ما يسمى بالإشراق والشهود والعرفان، فهل هي مشاهدة داخلية أو أنها أمر آخر؟ وهنا وقع خلاف بينهم، حيث يفهم من كلام عدة من العرفاء والإشراقيين أن وراء هذه الأمور سلسلة من الإدراكات والمعارف، ليست من النوع الأول ولا الثاني ولا الثالث؛ بل هي أمر آخر ونوع رابع أتى بواسطة الكشف من قبل الله، وهي تحصل في داخلنا بشكل أنوار وأشعة كأنوار الشمس المضيئة والساطعة. وهذا الكلام موضع بحث أيضاً، لكن لسنا بحاجة له الآن.

الوحي:

النوع الخامس: هو الوحي الذي يستمد منه الأنبياء والرسل ويستعينون به، فهل الوحي هو مشاهدة داخلية؟ أو أنه مشاهدة خارجية مع توسعة في دائرته؟ أو أنه إدراكات ما قبل التجربة؟ وهل هو نفس العرفان والإشراق؟ أو أن له عالماً آخر؟ أي أنه يشابه الإشراق والعرفان إلا أنه ليس هو، بل إنّه شيء آخر؟ وهذا بحث يجب طرحه في العقائد الإلهية، وليس هنا مكان طرحه الآن، وإن شاء الله يبحث لاحقاً بشكل مستقل في مباحث معرفة الوحي.

هذه المواضيع التي أردنا إلقاءها في هذا اللقاء عرضناها لكم في

الساعة الأولى. وأما الأسئلة فنبدأ أولاً بالإجابة عن الأسئلة المكتوبة، ثم الأسئلة الشفهية.

الاجابة على الأسئلة

س ـ لم تعطوا في النقطة التاسعة معياراً خاصاً.

ـ كلا، لم نعط معياراً خاصاً، أردنا أن نقول فقط بأن مسألة المعايير هي من أهم الأبحاث، وطبعاً سوف نصل إلى هذا البحث في المستقبل.

س ـ كلما حاولنا إثبات وجود العالم الخارجي، نصل في النهاية إلى أننا قمنا بمجرد جولة ذهنية دون أن نثبت شيئاً، وبعبارة أخرى ما قمنا به هو أننا أثبتنا فكرة جديدة وأضفناها إلى أفكارنا السابقة.. لكن لم يتم إثبات واقعية العالم الخارجي، فكيف يمكن إثبات ذلك؟

ـ أشعلوا إذا سمحتم مقداراً من النار ـ كما نقل هذا القول عن أحد المفكرين ـ وضعوا يد كاتب السؤال وسط النار ليدرك بوجود النار، وأنها تفترق عن النار المتخيلة.

عزيزي السائل! هذه المسألة ليست برهانية، فنحن ندرك الواقعيات العينية من دون الحاجة إلى برهان، وإذا أردنا أن نحصل على أمر بديهي بإقامة البرهان عليه، نكون قد ارتكبنا خطأ فادحاً، وعندما يريد الإنسان أن يقيم البرهان على الأمور البديهية يبتلي بمثل هذه الوسوسات، وأنا ـ مع أخذ الإذن منكم ـ إذا وصلتني مائة ورقة تحتوي على مثل هذه الأسئلة فلن أجيب عليها، ولن أدخل في هكذا أبحاث جانبية، ليس قصدي أن الأخ ـ أو الأخت ـ السائل

أراد أن يخرجنا عن مسارنا في البحث، بل مقصودي أن أقول له أنت أيضاً ينبغي ألاّ تدخل في هذه المواضيع. فواقعاً أنت الآن أيها السائل العزيز تسمعني وأنا أتكلم بخدمتكم وتراني، فهل تعتقد بأن ما تسمعه هو خيال أضيف إلى خيالاتك السابقة، وتفكير أضيف إلى التفكيرات السالفة؟ وهل لديك إلى الآن أي تردد بأنا جلسنا هنا اليوم ونتحدث معاً؟ واقعاً لديك تردد؟ هل لدى أحد منكم تردد؟.. لا أظن ذلك.

س ـ طبعاً إذا كان لديه تردد في ذلك، فنفس هذا التردد له وجود.

ـ أصلاً لا نريد الخوض في هذه الأبحاث، لأن هذا هو أول الانحراف، وليس هناك أي تردد في أني الآن هنا وأتكلم معكم.

س ـ ذكرتم بأن بعض الواقعيات ليست حقيقة وحقاً، بل هي باطل. وضحوا لنا ذلك؟

ـ قلت مثلاً إذا ضربت إنساناً بريئاً ـ طبعاً أنت لا تضرب، وهذا بعيد عن خلقياتكم ـ مثلاً شخص ظالم ضرب إنساناً مظلوماً وضعيفاً، فهل هذا أمر واقعي أو لا؟.. ضربه أو لا؟.. هذا أمر واقعي، لكن هل هو حقيقي كذلك؟ يعني هل هو حق؟

(الحضور): لا.

ـ بل هو أمر باطل.

س ـ هل يمكن القول بأن الإدراكات من النوع الثاني هي الإدراك العقلي والتجريبي؟ أو أنها مزيج من المعرفة الحسية والعقلية؟

ـ سمّها كما تشاء! نحن أردنا أن نثبت وجود نوعين من الإدراك، ولسنا بصدد تحديد الاسم.

س ـ بواسطة أي الإدراكات يمكننا معرفة أننا في منام أو لا؟

ـ لم أفهم المراد من هذا السؤال، فهو غامضٌ، فليوضح السائل مراده. هل تريد أن تقول من أين نعلم أن حياتنا ليست مناماً ورؤيا؟ هذا ما تريدون قوله؟ إذا كان كذلك، فواضح أنك لست في منام الآن، وإذا كان لديك أي تردد في أن ما تراه هو رؤيا؛ فضع مقداراً من الماء على وجهك لتنتبه.

س ـ عرّفت التنفّس بأنه أمر غير إدراكي. أليس باستطاعة الإنسان أن يقطع نفسه؟ إذا سمحتم وضحوا العلاقة بين الإدراك والإرادة.

ـ العلاقة بين الإدراك والإرادة تبحث في محلها إن شاء الله وليس هنا مكان طرحها. وأما أن التنفس عمل إدراكي أو غير إدراكي، فلنفترض أنه إدراكي، لكن ماذا بالنسبة للدورة الدموية؟ وبالمناسبة، هناك بعض الباحثين يقولون بأنها إدراكية أيضاً، حيث يقولون إن لدينا في الدماغ مركزاً يراقب الدورة الدموية بشكل دائم، وهم يحتملون قوياً أن يكون هذا العمل يُنجز بشكل اختياري.

يقال بأن هناك أفراداً قد روّضوا أنفسهم بإمكانهم أن يوقفوا الدورة الدموية للحظة أو لحظتين دون أن يموتوا، يقال بوجود مثل هؤلاء الأشخاص. وهذا ليس مهماً بالنسبة لنا، المهم هو أنك هل تقبل بوجود أعمال غير إدراكية عندنا أو لا؟ فأنت إذا حركت قدمك في حال نومك، وركلت الزجاجة القريبة منها، وانكسرت؛ فهل هذا العمل إدراكي أو لا؟ وهل الأمواج الخارجة من البدن إدراكية أم لا؟. الظاهر أنها غير إدراكية. فالحاصل أن لدينا مقداراً من الأعمال اللاإدراكية.

س ـ أظن أن مرادكم من النوع الثاني هو أن أحد مقاييس المعرفة هو العقل لأن. . .

ـ لا يمكن أن نقول إن العقل هو معيار للمعرفة، بل إحدى وسائل المعرفة هي العقل، وذلك لأن التجزئة والتحليل والتركيب والإضافة هي من أعمال العقل، لكن ليس العقل وحده، فالعقل كلي، وهذه أعمال جزئية ومن آثار العقل، فإذا كان العقل معياراً للمعرفة كذلك، فلماذا جعلت الجزئي من آثار العقل، ولم تقل بأنها هي العقل؟

حسناً، بما أنه إلى هنا لم يعلم أصلاً هل هناك عقل أم لا، فما فهمناه حتى الآن هو أن لدينا قوة معرفية وقدرة على المعرفة تختلف عن عمل الحواس وشبه الحواس، هذه القوة ترى ما وراء هذه الحواس ـ بالتجزئة والتحليل والتركيب والإضافة والاستنتاج ـ هذا هو المهم لدينا إلى الآن، إذا سميته العقل فقل هو العقل، وإذا سميته الفكر فقل هو الفكر، وبقول المرحوم الوالد ـ فإنه لم يكن يرى قيمة للعقل ـ إن عدم العقل أفضل من وجوده.

إذاً ما شئت أن تسمي هذه القدرة فسمّها، ما نريد أن نقوله هو أن للإنسان مثل هذه القدرة على المعرفة والإدراك.

س ـ ما هو الفرق بين المحك والمقياس؟

ـ لا يوجد فرق كبير بينهما، فالمحك هو ذاك الذي يكشف الأشياء. والمعيار هو الذي بواسطته نعرف عيار أي شيء، وعادة تستعمل وسيلة المعيار وحجر المحك لقياس الذهب ونسبته. فالفرق لغوي ليس إلا.

س ـ هل إن الحقيقيات تبقى كعنوان مثالي وقيمي فقط، أو أنها

لا بد أن تحصل على الانسجام مع سائر معايير الخلقة والطبيعة لتصل إلى الواقعية؟ كالعلاقة بين النظرية الرأسمالية والمجتمع الرأسمالي، أو النظرية الاشتراكية في المجتمع الشيوعي.

ـ كلا، نحن نريد أن نقول إن الإنسان عندما يسعى ويبذل نفسه وروحه ووجوده فداء لتحقيق أمر مثالي، يُعلم أنه يرى أن هذا الأمر المثالي هو حق وليس باطلاً بنظره. لكنه إلى الآن لم يتحقق في الخارج، لأنه لو تحقق هذا الأمر لانتفت الحاجة لكل هذا البذل، فهو يبذل ويفدي حتى يتحقق هذا الأمر المثالي. إذاً مرادنا منه هو الحق الذي لم يصر أمراً واقعياً إلى الآن.

س ـ والتحقق يحصل لأجل حفظ القيم . . .

ـ أو لأجل حفظ نفسه، يعني هنا توجد واقعية هي حق، كما أنه في الوقت ذاته هناك حق صار أمراً واقعياً.

س ـ عندما يكون هناك شك في وضوح المعرفة، بحيث تختلف المعارف عن بعضها. وضحوا لنا ذلك.

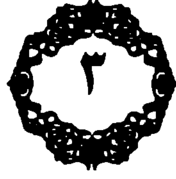
ـ لم أفهم مراد السائل من هذا السؤال.

(بعض الحاضرين): المبحث الأساسي والأهم في بحث المعرفة هو القسم المرتبط بقانون المعرفة وطريقتها والمعايير المعرفية. وأنتم سميتم الطرق الثلاث بقانون المعرفة.

ـ كلا، سنصل إلى البحث حول طرق المعرفة في الأبحاث القادمة. هذه الطرق مرتبطة أيضاً بهذا البحث، حيث نقول كيف يمكننا السعي لتحصيل مبحث المعرفة، في بحث معرفة الطبيعة مثلاً ما هي الطريقة لتحصيل العلوم الطبيعية؟ فبحثنا كان في طريقة المعرفة «المنطق العلمي».

(بعض الحاضرين): الطرق مختلفة، فمثلاً طريقة تطبيق القوانين الإسلامية تختلف عن طريقة تطبيق الماركسية.

ـ حسناً، لأجل هذا نحن نقول بأننا بحاجة إلى طريقة توضح لنا هل أن النظام الإسلامي هو النظام الحقيقي أو النظام الماركسي؟ ولمعرفة هذا نحتاج إلى طريقة معرفية موحّدة.



المعرفة الفطرية

موضوع المعرفة: ما هو الشيء الذي نعرفه

بحثنا اليوم حول «موضوع» المعرفة، وعن الأمر الذي نعرفه. ما نعرفه عبارة عن عدة أمور:

الاول: نفس الذهن والأمور الذهنية، فعندما نناقش ما هو الذهن، نريد في الواقع أن نتعرف على نفس الذهن. بل إن موضوع المعرفة قد يشمل نفس المعرفة، فإننا عندما نبحث حول المعرفة ذاتها ونسأل ما هي المعرفة وكيف هي، فموضوع بحثنا هو نفس المعرفة أيضاً، ونتعرف في هذه الحالة على «علم المعرفة».

إذاً أحد مواضيع المعرفة هو نفس المعرفة، نفس الذهن والأمور الذهنية والتصوّر والتصديق، وأقسام التصوّر، وأقسام التصديق ـ البديهي والنظري والكلي والجزئي ـ أو بعبارة أخرى هو طرق المعرفة، أي المنطق العلمي الذي يبحث حول الطرق، من قبيل طرق المعرفة في العلوم التجريبية، في العلوم الرياضية، والمنطق، من قبيل المنطق الصوري والشكلي، المنطق الرياضي، المنطق التجريببي والمنطق الديالكتيكي ـ مقابل المنطق الأرسطاطاليسي ـ .

ففي كل هذه الأمور نبحث حول المعرفة وطرقها. إذاً نفس

المعرفة، وطريقة المعرفة، وأنواع الاستدلال، والذهن، والأمور الذهنية، كلّها عبارة عن قسم من موضوعات المعرفة، التي نريد أن نطّلع عليها بواسطة طرق وأساليب معينة.

الثاني: المسائل المرتبطة بالإنسان من قبيل: معرفة الإنسان، علم النفس، التربية، الأخلاق، التاريخ، علم الاجتماع، الحقوق، الاقتصاد. فهذه كلها مواضيع للمعرفة، وبتعبير آخر: ما يطلق عليه اليوم اسم العلوم الإنسانية، أي العلوم التي يكون موضوعها الإنسان بشكل من الاشكال. طبعاً ليس المراد هنا بدن الإنسان، لأن البدن هو قسم من الطبيعة؛ بل المراد معرفة الإنسان لا معرفة بدن الإنسان.

وهنا ملاحظة ظريفة في معرفة الإنسان، وهي أن بعض هذه العلوم مرتبط بالإنسان بالشكل الموجود عليه، وبعضها مرتبط به بالشكل الذي يجب أن يكون عليه. أما بالنسبة للموجود عليه فواضح، ويمكننا أن نقول أيضاً بأنه علاقة بين الذهن والواقعيات. وأما بالنسبة للشكل الذي يجب أن يكون، فما هو؟

هل هو علاقة بين الذهن والواقعيات أيضاً؟ وما معنى المعرفة هنا؟ فمثلاً (ماركس) الذي أراد إيجاد مجتمع شيوعي واشتراكي متطور، أو أراد بيانه، ما هو الشيء الذي بيّنه؟ الشيء الموجود، أو الشيء غير الموجود والذي سوف يوجد، أو الشيء الذي يجب أن يكون؟

الحالة الأولى ليست مطلوبة، فإنه إلى الآن لم يتحقق في عالمنا المجتمع الاشتراكي الذي يأمل به الفكر الماركسي والماركسيون، فكيف بالعصر الذي تكلم فيه ماركس. حسناً فالاشخاص الذين يريدون البحث حول هذا المجتمع ويريدون التعرف عليه، هل سيتعرفون على واقعية عينية وواقعية متحققة؟ كلا، إذاً ليس البحث حول الشيء الموجود، بل هو بحث حول ما سوف يكون.

ما هو المراد من «ما سوف يكون»؟ هل هو توقّع علمي، نظير التوقع الذي يجريه عالم الفلك، ويستطيع على ضوئه أن يحدد زمن وقوع الخسوف في إيران بعد أربعين سنة في اليوم والساعة؟ فالخسوف بعد أربعين سنة لم يحصل إلى الآن، لكنه قابل لأن يتنبأ به ويخبر عنه، وهذا التنبؤ هو نتيجة علاقة طبيعية وخارجية بين الأرض الشمس والقمر، فيمكن التنبؤ بمحاذاة الأرض والقمر والشمس إلى أربعين سنة في إيران بواسطة الحساب الفلكي، ويمكن لعالم الفلك أن يحدد أنه سيحصل خسوف بعد أربعين سنة في اليوم الفلاني والساعة الكذائية وفي هذا الجزء من إيران. فالمعرفة هنا ليست متعلقة بما هو موجود، بل هي متعلقة بما سوف يحصل: الواقعية التي لم تظهر إلى الآن، لكن نتوقع حصولها في المستقبل عبر الحساب المرتبط بالعلاقة بين الأرض والشمس والقمر. فهل البحث حول المجتمع الاشتراكي من هذا القبيل؟

تعلمون أن الشيوعية العلمية تدّعي أن ما تقوم به هو عمل علمي، وأن مسير الحياة البشرية هكذا بدأ، ومرّ بهذه المرحلة، وسيصل إلى مستقبل كهذا، وحتماً سوف يصل.

وهنا ينفتح الباب أمام العديد من الأسئلة: هل قولنا حتماً سوف يصل هو كون هذه الحادثة جبر تاريخي؟ سيجيبون: نعم هو جبر تاريخي. ثم نسأل: هل إن إرادة الإنسان دخيلة في تحقق هذا الوضع أو لا؟ وهل يحتاج في تحققه إلى عمل ثوري وتعبوي أو لا؟ يقال أحياناً بأن الإرادة لا تؤثر في أصل تحقق ذلك، لكنها تؤثر في سرعة تحققه، حسناً، إذا كان عمل الإنسان دخيلاً في سرعة تحققه، فمن أي نوع من المعرفة يكون سؤالنا: متى يتبدل هذا المجتمع إلى مجتمع اشتراكي ذي قيم شيوعية؟. وإذا كان هذا العمل اختيارياً، فكيف

يمكننا أن نتوقع أن يقوم الناس بعد عشر سنوات بالإتيان بالانقلاب للوصول إلى هذا الأمر، أو أنهم لن يقوموا بذلك؟

انظر، موضوعات المعرفة كم هي متشعبة، أي أن المعرفة إلى أين تريد أن تصل، إلى البحث عن واقعيات الإنسان كما هي الآن، أو كما كانت في الماضي وفي التاريخ، وواقعيات الإنسان كما سوف تكون في المستقبل، سواء كانت إرادة الإنسان دخيلة في ذلك أو لم تكن. هذه الأمور كلها بما أنها متعلقة بالإنسان فهي جزء من المعرفة.

الثالث: الطبيعة ومعرفة الطبيعة، أي الفيزياء بالمعنى الأعم للكلمة، وهنا في هذا القسم من الفيزياء نعالج أنواع الـ«لوجيا»[1] التي هي عبارة عن جزء من كلمة بمعنى العلم، ففي أي مجال كان تحصيلك مثلاً «ميتالوجيا»[2] فهو يعني علم المعدن والـ«لوجيا» ترتبط عادة بالعلوم الطبيعية مثل علم النبات، وعلم المعدن وعلم الأحياء، ويندرج تحت علم الأحياء مجموعات أخرى مختلفة كعلم الأحياء وطريقة عمل الأعضاء «الفيزيولوجيا» وأيضاً في الطبيعة كعلم الفضاء «كوزمولوجيا»[3] وغيرها...

هذه كلها موضوعات للمعرفة، فالطبيعة مع كافة ميادينها وأقسامها ـ كمعرفة الأرض ومعرفة النجوم و.. ـ هي النوع الثالث لموضوع المعرفة، إذاً النوع الثالث هو: الطبيعة.

نترك الآن المعرفة والذهن والأمور الذهنية والإنسان والأمور السابقة جانباً، وننتقل إلى الطبيعة والأبحاث المتعلقة بها، ونسأل هل

---

(١) Logy

(٢) metalogy

(٣) cosmology

يمكننا القول بأن الوجود ـ أي معرفة الوجود ـ هو من موضوعات المعرفة؟ وكيف هو الوجود؟ يمكن أن يقول شخص إنه لا يوجد شيء آخر غير الإنسان والطبيعة، أو الذهن الإنساني، فالوجود هو هذه الامور ليس إلا. نفس هذا البحث بأن الوجود هو عبارة عن هذه الأمور أو غيرها إنّه بحث وجودي أيضاً، وبعبارة أخرى ما هو البحث القائل: هل إن الوجود محدود بالذهن والإنسان والطبيعة فقط، أو أن الوجود الواقعي شامل لغير هذه الوجودات أيضاً؟. نفس هذا البحث هو بحث حول الوجود وهو بحث وجودي.

وهل لفظ «وجود» له معنى أو لا؟ إن كان له معنى، أليس معناه هو الإنسان وعالم الطبيعة، أو له معنى أوسع من ذلك؟.. أين يجب أن يناقش مثل هذا البحث؟ في علم الطبيعة؟ علم الإنسان؟ علم المعرفة؟ أو في مكان آخر؟ حتماً يناقش في مكان غير هذا، في علم الوجود. أما البحث حول نتيجة علم الوجود وماهيتها فله مكان آخر، لكن علم الوجود هو بحث مستقل.

ومن خلال علم الوجود يمكننا أن نعالج الكثير من الموضوعات، نعالج أموراً تربوية، بل يمكننا أن نعالج كذلك مسألة وجود الله مثلاً، فالبحث حول «الله» هل هو موجودٌ أو لا، إنّه بحث وجودي، وعلينا أن نفهم أولاً ما هو مرادنا من «الله» وهل هو موجود أو لا.. يمكن أن تكون نتيجة البحث هو أن الله هو موجود مطلق. وعلى كل حال في بحث معرفة الله ووجوده، يكون موضوع بحثنا ومتعلق المعرفة هو الله.

كذلك البحث حول النبي، أي علم الوحي، هل الوحي موجود أو لا؟ وهل الوحي هو الذهن أو هو الأمور الإنسانية أو الطبيعية، أو هو شيء آخر؟ كل هذه الامور قابلة للبحث. إذاً لدينا أيضاً معرفة

الوحي ومعرفة النبوة. وكذلك البحث حول المعاد، إنّه يناقش عندنا بعنوان مسألة مهمة، وهو وإن كان يمكن بحثه ضمن أحد المواضيع السابقة، إلا أنه لما يشكله من أهمية بالنسبة لنا؛ نبحثه بشكل مستقل تحت عنوان معرفة المعاد. وهناك الكثير من المسائل المهمة المطروحة ـ بغض النظر عن إمكان إدراجها ضمن موضوعات سابقة ـ يمكن أن نجدها ونفردها في مواضيع معرفية مستقلة، إلا أننا نكتفي الآن بذكر هذا المقدار.

إذاً صار معلوماً أن للمعرفة عالماً خاصاً، ولكن حينما نقول ببساطة إن المعرفة هي عبارة عن انعكاس عالم الطبيعة في الدماغ والذهن، فسوف لن تحلّ المسألة، ولن نتوصل إلى شيء.

هل ما قلناه إلى الآن هو انعكاس لعالم الطبيعة في الذهن؟ إذا كان كذلك، فما هو حال نفس علم «المعرفة»؟ سيقولون إن المعرفة أيضاً هي جزء من الطبيعة، وعلم المعرفة هو عبارة عن انعكاس المعرفة في الذهن. جيد، لكن الموضوع ليس بهذه البساطة، ولا يمكن العبور على مسألة المعرفة بهذه السهولة، فحياة الإنسان مرتبطة بمعرفته وباختياره، وهناك قسم كبير من إنسانية الإنسان تتقوم بمعرفته وإدراكه، وبعد ذلك باختياره الإدراكي. فلا يمكن المرور بهذا المقدار من البساطة على مسألة المعرفة، بل يجب علينا فهمها فهماً جيداً.

تقسيم موضوعات المعرفة إلى متطور وثابت:

ما ذكرناه كان تحت عنوان موضوعات مختلفة للمعرفة، ولكن لدينا تقسيم آخر ينبغي التوجّه إليه، وهو أن موضوعات المعرفة على نحوين:

١ ـ أن يكون موضوع المعرفة عبارة عن حركة وتطور، أو يكون الموضوع متحركاً ومتطوراً، أي أن موضوع المعرفة هو عبارة عن

موضوع دائم التغير بذاته، ونحن نظرنا إلى نفس هذا التغير، مثل معرفة الحركة ومعرفة التغيير.

انظروا إلى يدي إنها تتحرك. ماذا ترون الآن؟ ترون يداً وترون حركة اليد، أي ترون اليد في حال الحركة. الآن انظروا ماذا ترون؟ ترون اليد في غير حال الحركة، فالحركة «صيرورةٌ» وواقعيتها في حال تغيّر، بل إن واقعيتها هي نفس التغير، فحركة اليد تعني تغيير مكان اليد لأنها حركة مكانية. إذاً فموضوع المعرفة تارة يكون نفس التغيير ونفس الحركة والاختلاف.

٢ ـ وتارةً أخرى يكون موضوع المعرفة ثابتاً غير متحرك. لكن هل لدينا في عالمنا أمر ثابت؟

هنا يعترض الماديون ويقولون: ما هذا الكلام؟.. فالعالم والوجود ـ على حد علمنا ـ هو عبارة عن هذا العالم المادي والوجود المادي الذي هو في حال تغير دائم، وبناءً على هذا ليس لدينا موضوع ثابت للمعرفة.

جوابنا على هذا الكلام: بأن المسألة ليست كذلك، فأنتم الماديون أنفسكم تعتقدون بالأمر الثابت.

سيقولون: ما هذه التهمة! إن أهم خاصية لدينا نحن الماديين هي الاعتقاد بعدم الثبات، بل اعتقادنا منحصر بالمادة والماديات، وواحدة من الأمور المشخّصة للمادة والماديات هي التغيير الدائم والمستمر.

نجيبهم: كلا، بل نقول لكم مع كل هذا الاصرار، بأنكم أنتم الماديون تعتقدون بوجود الأمر الثابت أيضاً.

سيقولون: ما هو الامر الثابت الذي نعتقد به؟

نقول: أنتم تقولون بأن الطبيعة هي عبارة عن مجموعة من

الأمور المتغيرة والمتبدلة، أو أن التغير والتبدّل هما من جملة القوانين الثابتة والحاكمة عليها، ألستم تقولون ذلك؟. . تفضلوا وأخبرونا ماذا تدرسون في العلوم الطبيعية؟ وأخبرونا أنتم على أي أساس تخبرون اليوم عن وجود خسوف بعد أربعين سنة في اليوم الفلاني والساعة الفلانية، وفي المنطقة المعّينة وتحددوا بشكل دقيق الخسوف الكلي أو الجزئي، وإذا كان جزئياً بأي درجة يكون؟ هذا الاخبار والتنبؤ على ماذا يعتمد؟ إذا لم يكن هناك قانون ثابت وحاكم على علاقة الأرض بالقمر والشمس مع بعضها البعض، وحاكم أيضاً على حركتها ووضعها ومحاذاتها وكيفية ذلك، كيف تستطيعون أن تخبروا بهذا؟ إذاً هناك سلسلة من القوانين الثابتة في العلاقة القائمة بين الأرض والشمس والقمر ومسيطرة عليها، ولو كان الثبات ثباتاً نسبياً، لا أقول تظل ثابتة إلى يوم القيامة، بل المراد أن تنبؤكم بعد أربعين سنة محكوم لهذه القوانين.

قد تقول إن نسبة احتمال هذا هي تسعة وتسعون بالمائة، وهناك احتمال واحد بالمائة أن تنقلب حال الدنيا كلها بعد أربعين عاماً. حسناً، هذا ممكن، ويمكن أن يحدث انفجار ذريّ كبير جداً أكبر من الانفجارات الحاصلة في الشمس بشكل مستمر، ويُحدث انقلاباً في العلاقة بين الأرض والشمس والقمر ومحاذاتها مع بعضها، لكن ما هي نسبة هذا الاحتمال؟ قد تقول نسبته واحد بالألف، جيد، إذاً يكون لدينا بالمقابل احتمال تسعمائة وتسعة وتسعين بالألف بوجود مثل هذا القانون الثابت أليس كذلك؟ إذاً ألا يعتقد المادي بوجود الأمر الثابت؟.

نقد الجانب العلمي للماركسية والمادية:

كنت أطرح هذه الفكرة في مكان ما، فقال لي أحد الماديين

المتعمّقين بأن هذا الكلام الذي تقوله بأن القوانين ثابتة، غير صحيح، لأن نفس القانون لا واقعية له، بل القانون هو عبارة عن أمر ذهني نستنتجه من علاقات متغيرة ومتشابهة، فمثلاً عندما تقولون بأننا نحصل على الماء دائماً من خلال تركيب عنصرين من الهيدروجين وعنصر واحد من الأوكسيجين، لكن يجب أن تلتفتوا إلى أن كل تركيب يختلف عن التركيب الآخر، بمعنى أن تركيب «هذين» العنصرين من الهيدروجين مع «هذا» العنصر من الأوكسيجين يؤلف «هذا» الماء، وهكذا مرة ثانية تركب عنصرين «آخرين» من الهيدروجين مع عنصر «آخر» من الأوكسيجين يؤلف ماءً ثانياً غير الماء الأول، والمرة الثالثة كذلك، وقس على ذلك. وبناء عليه تأتي أنت وتقارن بين هذه العمليات فتستنتج قانوناً مفاده: أنه كلما ركبت عنصرين من الهيدروجين مع عنصر من الأوكسيجين تحصل على ماء. فهذا القانون ليس له واقعية خارجية، وما له واقعية خارجية إنما هو عناصر الهيدروجين والأوكسيجين، وهي ليست واحدة، بل مختلفة ومتغيرة. إذن ليست هناك قوانين عينية ثابتة وحاكمة على الطبيعة. لكن ما هي هذه القوانين التي تحكم حياتنا ونتعامل بها؟ هل هي ذهنية بمعنى أنها موهومة؟.. عجيب!.. يعني تريد أن تقول إن الحاكم على هذه الطبيعة هو مجموعة أمور موهومة؟

نقول لك إن هذا العالم الطبيعي ليس عبارة عن المتغيرات فقط كما تقول، بل إن هذه المتغيرات مرتبطة بمجموعة أمور ثابتة، وهي عالم الطبيعة. وإلا فإذا قلت: «بأن القوانين الحاكمة على الطبيعة المتغيرة هي قوانين ثابتة، ولكنها أمور من استنتاج الذهن»... فماذا تعني بالاستنتاج، هل غرضك أن الذهن ينشئ الوهم والخيال، أو تقول إن الذهن قد اكتشف أمراً معيناً؟ هل كلامكم حين تقولون: إننا نبتغي من وراء العلوم كشف القوانين العلمية. يعني كشف مجموعة من

الأمور الذهنية الخيالية والافتراضية، أو الكشف عن أمور واقعية؟ أيهما المراد؟.. بناء على ما تقوله أنت تكون هذه العلوم كلها تسعى وراء أمور وهمية وافتراضية. كلا يا عزيزي!.. من المعلوم أن القوانين العلمية الكلية الحاكمة على الطبيعة لها واقعية عينية، لكن هذه الواقعية العينية أبعد وأعمق من الواقعية العينية لعنصرين من الهيدروجين وعنصر من الأوكسيجين اللذين يؤلفان الماء الأول، وفي المرحلة الثانية عنصرين آخرين من الهيدروجين وعنصر آخر من الأوكسيجين يؤلفان ماءً آخر وهكذا، فهذه مصاديق فقط تحت سيطرة ذلك القانون العلمي الحاكم.

والمسألة المهمة هي أنه يجب أن تعلموا بأن المادي شاء أم أبى، يعتقد بسلسلة أمور واقعية عينية. ولو كانت نسبة واقعيتها من قبيل العلاقة بين قطارين متوازيين يسيران بسرعة متساوية ـ لا نستطيع أن نطرح مثالاً أوضح من هذا ـ فعندما يكون لدينا قطاران متوازيان ومتساويان في السرعة، نقول إن هذه المقطورة مقابل تلك المقطورة دائماً، أي أن تقابل هاتين المقطورتين لمدة ساعتين أو ثلاث أو أربع ساعات هو عبارة عن واقعية عينية وخارجية ثابتة، ولو كانت هذه الواقعية الثابتة نتيجة واقعية عينية متحركة. بمعنى أن القطارين اللذين يسيران بسرعة واحدة يتركان أثراً واقعياً عندي، وهو التمكن من مشاهدة المقطورة المقابلة طوال الوقت. أما إذا كان القطاران المتقابلان يسيران بسرعة مختلفة، فهل يمكن للأشخاص الموجودين في هذه المقطورة أن يروا دائماً الأشخاص أنفسهم في تلك المقطورة؟.. حتماً لا. لكن إذا كانا متساويين في السرعة أمكنت الرؤية دائماً. فهذه القدرة على رؤية الأشخاص الموجودين في المقطورة المقابلة، هل إنّه أمر واقعي أو وهمي؟.. إنّه أمر واقعي. وقد حصل هذا الأمر الواقعي نتيجة العلاقة الثابتة بين أمرين متغيرين،

باعتبار أن المقطورتين في حال الحركة هما أمران متغيران، وإذا لم يكن لدى هذين القطارين علاقة ثابتة لعدة ساعات، لما كان بمقدور الأشخاص الجالسين في مقطورة القطار «ألف» أن يروا الاشخاص الجالسين في مقطورة القطار «باء» دائماً.

فمهما قال الماديون لنا إن هذا الأمر هو أمر متغير، إلا أنه يمكننا أن نجد الكثير من الأمور الثابتة بين هذه المتغيرات. والاطلاع على هذه الثوابت له أثر كبير على حياة الإنسان.

إذاً موضوع المعرفة تارة يكون متغيراً، وتارة أخرى يكون ثابتاً.

لكن المسألة أعمق مما ذكرنا، فهل هذه الطاولة التي أمامي طوال مدة الجلسات التي قضيناها معكم، هي أمر ثابت أو متغير؟

(الحضور): أمر ثابت ومتغير.

ـ حسناً، أنا عندما أدخل القاعة وأتوجه إلى الطاولة، فإلى أيٍ من جهاتها أتوجه، إلى الجهة الثابتة أو المتحركة؟

(الحضور): إلى الجهة الثابتة فيها.

ـ جيد، أنت عندما تخرج وتعود إلى هذه القاعة، فإذا لم يكن الكرسي الذي جلست عليه في مكانه تسأل: «أين أجلس»؟. . إلا أن هذا الكرسي بما أنه ثابت في مكانه ويمكن الجلوس عليه، توجهت نحو الجهة الثابتة فيه وجلست عليه، لكن في عين الحال الذي تجلس فيه على هذا الكرسي، توجد في داخله حركة شديدة، ففي داخل كل ذرة منه هناك أنواع من الحركات، أنت غافل عنها ولا تشعر بها أثناء جلوسك، بل لا تفكر بها أصلاً، حيث إنك الآن جالس على كرسي ثابت ومحكم. من هنا يعلم أن الإنسان يسعى في هذا العالم المتغير وراء الكثير من الأشياء الثابتة والجوانب الثابتة منها، حتى أن علمي بأن هذه الطاولة تصدر أمواجاً وتتلقى أمواجاً أخرى بشكل دائم، وقد

اطلعت على ذلك وعلى حركتها الدائمة من خلال دراسات العلماء في هذا المجال، ليس له أي أثر على المستوى العملي، فأنا أجلس خلفها كما يجلس الأشخاص الذين لا يعلمون شيئاً عن هذا الأمر، كلانا يأتي إلى هذه الطاولة ويجلس بجانبها ويتحدث من ورائها.

ومن المعلوم في عالم الطبيعة بأن ذهن الإنسان لا يسعى دائماً وراء المتغيرات بما هي أمور متغيرة، بل الذهن يسعى نحو الكثير من الثوابت.. أساساً هل نحن ننظم حياتنا وفق المتغيرات أو وفق الثوابت؟ فمثلاً حينما تريد الخروج من المنزل صباحاً، سترتدي ذاك الرداء الذي خلعته ليلاً ووضعته في خزانة الثياب، أي أنك ستطلب ذاك الرداء الذي كنت ترتديه بالأمس. فإذا التفتّ إلى أن عقد لباسك قد انفرط، فسيُحدث لك هذا الأمر أثراً مخالفاً لما كنت تعمله من قبل.

وكذا الحال إذا كنت تلبس ثوباً جديداً وغسلته ثمّ جفّ وضاق على بدنك، فهذا أيضاً سيحدث لك تغييراً في حياتك من خلال علاقتك بثوبك. لكن على فرض أنك لم تغسل ثوبك بعد، وبقي مقاسه متناسباً مع جسمك، ففي هذه الحالة ستلبس ثيابك وتخرج دون أي مشكلة، أي أن العلاقة بينك وبين ثوبك قد انتظمت على أساس الوضع الثابت للثوب. وأما وجود حركة دائمة في كل ذرة من ذرات هذا القميص التي أنت غافل عنها، أو لا أقل، غافل عن جزء منها، فلا تأثير لها على تنظيم علاقاتك العملية مع ثوبك.

من هنا يعلم بأنه يجب أن يكون لدينا في حياتنا العلم بالكثير من الجوانب الثابتة في عالم الطبيعة الذي نعيش فيه. وليس غايتنا من الثابت هو بقاؤه ثابتاً إلى يوم القيامة، بل إن هذه القضية تبقى صادقة، حتى فيما إذا كان ثباته إلى أيام أو أسابيع أو إلى بعض السنوات.

مع توضيح المسائل السابقة يصير معلوماً لدينا أن موضوعات المعرفة متنوعة جداً ومختلفة كذلك، فنحن عندما نريد أن نتعلم المعرفة جيداً، يجب علينا أن نعلم مدى ارتباطها بالموضوعات المختلفة والمقدرة، وعندما نريد العثور على طرق للمعرفة ـ التي سنطرحها ضمن المسائل المهمة في المستقبل ـ يجب التوجه إلى هذه الاختلافات والتنوع في الموضوعات المعرفية.

وقبل الانتقال إلى الأسئلة والأجوبة نشير إلى مسألة، وهي أنكم تلاحظون بأني إلى الآن لم أتعرض لمصطلح المجرد والمادي وبقية المصطلحات التي قد تكون معقدة في هذه الأبحاث.

الأسئلة والأجوبة

س ـ إذا لم تكن النفس جزءاً من موضوعات المعرفة، بل كانت من موضوعات معرفة الإنسان، فمع التوجه إلى قول الامام علي عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1] هل يمكن أن نجعل بحث معرفة الله من أقسام معرفة الإنسان؟

ـ هل تذكرون قولي في الجلسات السابقة، بأنا لن ندخل في هذه الهوامش. قلنا نحن نقول «إذا كان كذلك» لكن على كل حال فإنّ مسألة معرفة الله مطروحة عندنا، سواء كانت «إذا» صحيحة أو باطلة.

س ـ ألا يمكن اختصار معرفة المعاد ومعرفة الوحي في مبحث معرفة الله؟ باعتبار أن كل من يعتقد بالله فهو معتقد بالوحي والمعاد

---

(١) الحكم المنسوبة لأمير المؤمنين عليه السلام في شرح ابن ابي الحديد، حكمة رقم ٣٣٩.

ـ طبعاً كل شخص بحسبه ـ أليس الأمر كذلك؟ وضحوا ذلك إذا سمحتم.

ـ ذكرت لكم أن هذا المبحث ليس مهماً بالنسبة لنا. لكن نريد أن نقول سواء كان موضوع معرفة المعاد متعلقاً ببحث معرفة الله أو لا، فكلا المبحثين مطروح عندنا.

س ـ أليس من الأفضل أن نقول «معرفة المبدأ» بدل «معرفة الله» لأنه عنوان جامع، فبعضهم يعتبر المبدأ هو المادة، وبعضهم يعتبره غير المادة وما وراءها، مضافاً إلى أن الله لم يعرّف بعد في بحثنا.

ـ حسناً، سمّه «معرفة المبدأ» لا ضرر في ذلك، لكن أيضاً مطروح عندنا مبحث «معرفة الله».

س ـ تفضلتم بأن الإنسان يسعى نحو الأمور الثابتة، أليس لمسألة حاجة الإنسان والاعتبار الزماني في هذا الطريق؟

ـ فلتكن الحاجة دخيلة فيها، لكن هذه الأمور لا تدخل في بحثنا. المهم هنا هو أنك تسعى وراء اللباس الذي كنت تلبسه بالأمس. وسوف نرى في بحث المعرفة ما هي آثار هذه المسائل.

س ـ إذا استثنينا القوانين، ما هي الأمور الثابتة؟ وكيف نعبر عن فكرة «العالم حادث»؟

ـ نحن فعلاً عثرنا على بعض المصاديق من الأمور الثابتة، ولاحقاً سوف نرى هل لدينا حالات ثابتة أخرى أو لا، طبعاً هذا الموضوع موكول إلى المستقبل، ولا أريد هنا أن أُناقش موضوع الثابت والمتغير، بل أردت فقط أن أقول بأن بعض موضوعات المعرفة ثابتة وبعضها متغيرة.

س ـ في أي قسم من أقسام موضوع المعرفة تضعون بحث «الأنتولوجيا» التوحيدية؟

ـ الأنتولوجيا بمعنى معرفة الوجود، وعليه فالأنتولوجيا سواء كانت توحيدية أو غير توحيدية فهي تعني معرفة الوجود.

س ـ وضحوا لنا مقولة أنّ «الحركة هي عبارة عن صيرورة».

ـ الحركة هي أمر واقعي، لكنه الأمر الواقعي الذي يوجد في ذاته تغيير، إذاً هي صيرورة، فالصيرورة نستعملها في قبال «الكينونة».

س ـ يعرّف الأستاذ المطهري الطبيعة والتاريخ والذهن بعنوان «مصدر» المعرفة، يمكن أن توضحوا لماذا أطلقتم عليها عنوان «موضوع» المعرفة؟

ـ نعم، إن ذلك باختلاف النظر، فبحثنا الآن حول موضوع المعرفة، وفي المستقبل سنناقش في أنها «مصدر» للمعرفة أو لا.

س ـ ألا يمكن أن نقول للماركسي بأن أصولك الدياليكتيكية هي أصول ثابتة؟

ـ نعم، فهو يعتقد بقانون الديالكتيك الثابت، وهذا من جملة القوانين الثابتة: القوانين الديالكتيكية.

س ـ هل يعتبر قولنا «الأمر كما يجب أن يكون» من جملة العلاقات بين الذهن والواقعيات؟

ـ هذا المبحث ظريف جداً، وهو أن «ما يجب أن يكون» هل يعتمد على «ما هو موجود» أو لا[1]؟ اسمحوا لي أن نؤجل هذا النقاش إلى وقته.

---

(١) أشار الدكتور البهشتي الى بحث استنتاج «الكون» من «الواجب» الموجود في الفلسفة تحت عناوين: ought is problem Fact - valvedistincti انظر كتاب العلم والقيمة، عبدالكريم سروش.

س ـ كيف تحصل العلاقة الاحساسية لأم في إيران تشعر بأن ابنها في أمريكا قد مات نتيجة حادث سيارة، وبعد الاتصال تجد صحة هذا الشعور والإحساس؟

ـ هذا ما يسمى بـ «الإحساس بالمصاب من بعيد» وله نماذج كثيرة، وهذا أحدها. ومناقشة ماهية هذا الاحساس وكيفية حصوله هو بحث مهم، لكن على كل حال يبقى في دائرة الإحساس.

س ـ إن الأعضاء المتحركة في الواقع والثابتة ظاهراً، صحيح أنه لا ارتباط لنا بكونها ثابتة أو متحركة، وأن العلاقة معها ضمن حدود إدراكنا فقط، ولكن واقعية هذه الأعضاء، هي أنها متحركة، إلا أننا نراها ساكنة بحسب الظاهر؟

ـ ذكرت لكم بأننا نعرف أنها متحركة، لكن مع كل هذه التحركات الموجودة، أنت مع أي شيء جعلت علاقتك؟ هذا هو المهم، المهم أن تعرف بأن علاقتك هل هي مرتبطة بالحركات الداخلية لهذه الأعضاء، أو مع تلك الحركات الخارجية الصادرة عن حركة الأرض؟ فهذه الطاولة تتحرك كما حركة الأرض، فهل إن علاقتك بها قائمة على هذا الاعتبار، أو أنها قائمة باعتبار أنك جلست بضع ساعات خلف هذه الطاولة؟ ففي النهاية حالي وأنا أجلس خلف هذه الطاولة، يختلف عن حالي بعيداً عنها، فهذان وصفان مختلفان، ولا شك أو تردد في ذلك.

س ـ ما الفرق بين الوجود والماهية؟

ـ قررنا أن لا ندخل في هوامش جانبية تخرجنا عن البحث.

س ـ هل إن اكتشاف القوانين ثابت؟ وهل الصيرورة دائماً تتجه نحو التكامل؟

ـ نترك هذا للأبحاث الآتية، ولكنك تعترف بأن «القوانين الثابتة حاكمة على الطبيعة».

س ـ القوانين الحاكمة ثابتة كما رأينا، لكن نفس العلوم متغيرة..

ـ ما المراد من قولك «العلوم متغيرة»؟ هل تريد أن تقول بأن إدراكنا لهذه القوانين ناقص ولاحقاً سيصبح كاملاً؟ إذا كان هذا مرادكم فهو صحيح ولا كلام عندنا. لكن نريد أن نقول بأن موضوع هذه العلوم ـ أي قوانينها الثابتة ـ لها واقعيات ثابتة في عالم الوجود، ولو إلى مدة معينة.

س ـ هل يمكن أن نعتبر علم الرياضيات ـ الناشئ من غير التجربة ـ مشمولاً لهذا القانون؟

ـ نفس العلوم الرياضية هي من تلك المباحث الجذّابة، وهو أننا نكتشف سلسلة من العلاقات بين الأعداد، فأنت عندما تقول الجذر التربيعي لثلاثة آلاف وسبعمائة وخمس وأربعين يساوي العدد الكذائي.. ماذا فعلت هنا؟ لقد قمت بالكشف عن سلسلة من العلاقات بين الأعداد، العلاقات الثابتة بين الأعداد أو بين الأشكال، وهذه العلاقات تشكل علم الرياضيات.. يبدو أننا بدأنا نجيب عن أسئلة خارجة عن المبحث.

ننتقل الآن إلى الأسئلة التي وردتنا اليوم، ونجيب على المقدار الذي نتمكن منه.

س ـ وعدتم أن تناقشوا حول موضوع معراج الإنسان، وأن تخصصوا له وقتاً، وبما أنه قد حلّ شهر رمضان، فالأفضل أن تبحثوه الآن.

ـ صحيح، إن شاء الله في الجلسة الآتية لن نجيب على الأسئلة الخارجة عن موضوعنا، وسنتحدث قليلاً حول هذا الموضوع.

س ـ أعتذر عن طرح هذا السؤال الذي لا ارتباط له بموضوع الدرس، أريد أن أعرف كيف هو الوضع الصحي للإمام الخميني؟

ـ الحمد لله، وضعه جيد، لا يختلف عن الأوقات الأخرى، وبرأيي إن وضعه الآن أفضل.

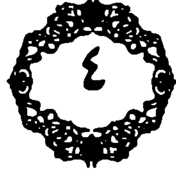
س ـ برأيكم من هو رئيس الوزراء المقبل؟ وهل سيترشح أيضاً جلال الدين الفارسي؟

أنا لست معنياً جداً في مسألة رئيس الوزراء المقبل، فالمجلس يعينهم مع ملاحظة توجيهات رئيس الجمهورية.

أساساً ما هذه الأسئلة التي تسألها؟ تارة تقول من هو رئيس الحكومة المقبل، وتارة تقول من هو الشخص الأفضل لرئاسة الوزراء؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فما أقوله هو رأيي بعنوان مواطن في الجمهورية الإسلامية ليس إلا.

س ـ هذا هو مرادنا.

ـ الواقع هو أنني إلى الآن لم أعرف بشكل قاطع وحاسم شخصاً يقدر على القيام بوظيفة رئيس الوزراء، وحل مشاكل هذا الزمان المعقدة.



المعرفة الفطرية

تحدثنا في الجلسة السابقة حول موضوع المعرفة، وقلنا إن موضوع المعرفة هو الشيء الذي نعرفه، وهو تارة يكون متغيراً وأخرى ثابتاً. أما اليوم فنقاشنا حول نفس المعرفة، أي حول نفس الذهن والصور الذهنية، بمعنى هل إن الصور الذهنية متغيرة أو ثابتة، وإذا كانت متغيرة فلأي شيء تابعة؟.

التغيّر والثبات في الصور الذهنية:

نرى أن في الأمور الذهنية والذهنيات تغيراً وثباتاً، لكن نريد أن نرى هذا التغير إلى أي حد هو تغير في الذهنيات، حيث نقول أحياناً بأن صورتنا الذهنية قد تغيرت بالنسبة للأمر الفلاني، فمثلاً تقول: في السنة الماضية كنت هنا، وكثير من هذه المباني الموجودة الآن لم تكن وقتئذٍ، بل كانت قطعة الأرض خالية تماماً من هذه المباني، وفي هذه السنة صارت عامرة.

الأشخاص العاديون يطلقون على هذا الأمر اسم التغير في الذهن، ويقولون بأن الصورة الذهنية التي كانت لديك في السنة الماضية تبدّلت في هذه السنة، فالصورة الذهنية في هذه السنة مختلفة عن السنة الماضية.

وهنا نقول بأن الصورة الذهنية واقعاً لم تتغير، بل الذي تغير هو موضوع المعرفة. فالصورة الذهنية هي صورة تحكي الخارج، وهذه الصورة يجب أن تبقى على حالها، حتى تستطيع المقارنة والقول بأن قطعة الأرض هذه في السنة السابقة لم تكن مبنية، وفي هذه السنة أصبحت عامرة.

بل أصلاً إن معنى كلامك هذا أن هذه الصورة الذهنية التي لديك عن قطعة الأرض من السنة الماضية والتي لا عمران فيها بقيت في ذاكرتك، والآن أخذت صورة أخرى جديدة عنها، ثم بعد ذلك قام الذهن بالمقارنة بين هاتين الصورتين، وخرج بنتيجة جديدة وهي: حصول تغيير على قطعة الأرض هذه منذ السنة الماضية إلى الآن. إذاً هذه الصورة الذهنية التي ظهرت الآن، هي في الحقيقة ليست تغيراً في الصورة الذهنية المأخوذة في السنة الماضية، بل تلك الصورة باقية على حالها، لكن تمّ إضافة صورة ذهنية جديدة هذه السنة، ومن خلال المقارنة بين هاتين الصورتين تعرف بأنه قد حصل تغيير في وضع قطعة الأرض، وهذا التغيير هو تغيير في موضوع المعرفة. هذا نوع من التغيير.

وأحياناً يكون التغيير في نفس الصورة الذهنية، فمثلاً إذا سافرت إلى إحدى المدن، وتنقلت في شوارعها وفروعها وتعرّفت عليها، وصار لديك صورة واضحة عن هذه المدينة، أو عن قسم منها. كالتعرف على شوارعها ومنازلها ومحلاتها، وبعد مضي سنة تذهب إلى هذه المدينة، فترى أن الشوارع الرئيسية في المدينة، أو مكان إقامتك فيها مثلاً بقيت في ذهنك، لكن بعض الصور قد محيت من ذهنك، أي أن بعض الأماكن التي رأيتها في السنة الماضية وكنت تعلم بها صارت هذه السنة غير معلومة عندك، وبعد فترة من التأمل تتذكر أن هذه الأماكن والمشاهد، كنت قد رأيتها في السنة الماضية.

وهذه المسألة تحصل كثيراً، فأحياناً يظن الإنسان أنه لا يعرف الشارع الفلاني، لكن بعد أن يراه يتذكر أنه أتى إلى هنا من قبل، ويقول في نفسه بأني أتيت هذا المكان في السابق. وهذا معناه أن بعض الصور الذهنية عن المدينة كانت موجودة في ذهنك سابقاً لكنها محيت، وحالما تدخل المدينة وتتذكر؛ تعود تلك الصور الممحاة إلى ذهنك.

وأحياناً أخرى تتبدل الصورة عندك كلياً، بمعنى أن يكون لديك مثلاً صورة ذهنية عن مشهد معين، وبعد ذلك تقوم تخيلاتك بإضافة أمور أخرى على هذه الصورة، قد تكون أتيت بهذه الأمور من مكان آخر ووضعتها هنا، فالصورة الذهنية التي انطبعت في ذهنك في السنة الماضية كانت صورة خالصة، ولكن بمرور الزمن مُحي قسم منها وأضاف خيالك عليها أموراً لم تكن موجودة سابقاً، والآن ترى أن هذا المشهد ليس هو الموجود في ذهنك، بل الموجود في الذهن هي أمور مختلفة عن هذا المشهد.

فلنفترض أنك ذهبت في السنة الماضية إلى حديقة، وكان في هذه الحديقة مبنى، ومقابل هذا المبنى كان هناك مسبح عادي. ثم بعد ذلك ذهبت إلى حديقة أخرى فيها مسبح مجهز ومتطور، فمن الممكن بعد فترة من الزمن أن تختلف هاتان الصورتان في ذهنك، وتظن أن ذاك المسبح المنظّم والمتطوّر إنما هو في تلك الحديقة. في هذه السنة دعيت مجدداً إلى تلك الحديقة وقبلت الدعوة وذهبت، وفي ذهنك أن المسبح المجهّز والمتطوّر إنما هو في هذه الحديقة ولم تكن تتصوّر أنك قد رأيته في مكان آخر غير هذه الحديقة، فعندما تدخل الحديقة وترى أن المسبح الذي في ذهنك ليس هنا، تتذكر فوراً بأن الصورة التي في ذهنك لم تؤخذ من هنا، بل أخذت من مكان آخر. وبناء عليه فأنت عندما تذهب هذه السنة إلى هذه الحديقة بصورة ذهنية من

السنة الماضية، تجد أن هذه الصورة قد تغيرت هذه السنة. فالتغيير قد حصل عندما أتيت بصورة من مكان آخر وأضفتها إلى هذا المشهد.

وعليه فالصور الذهنية في ذهن الإنسان يطرأ عليها هذا النوع من التغيير، كأن تنقص أو تمحى أو يضاف عليها. لكن ما هو هذا النوع من التغيير؟ فهل هذا النوع من التغيير في صورك الذهنية عن الحديقة مرتبط بتغير في نفس الحديقة؟ من المسلم أنه ليس كذلك، لأن الحديقة لم تتغير. وما تغير إنما هو الصور الذهنية عندك، وأما أنه كيف يحصل التغيير في الصور الذهنية، فهذا بحث مفصل لا نريد الدخول فيه الآن، بل نريد أن نستمر بالنقاش للوصول إلى غرضنا منه.

في المثال الأول، وهو أنك ترى قطعة الأرض خالية من المباني، وبعد سنة تراها عامرة، فالتغيير إنما حصل في صورة الأرض الذهنية عندك، لكن هذا التغيير كان تابعاً لتغيير آخر، ذاك المتغير هو نفس موضوع المعرفة، بمعنى أن نفس وضع الأرض قد تغير. إذاً التغيير في الصورة الذهنية كان تابعاً للتغيير في نفس الموضوع الخارجي.

أما في المثال الثاني والثالث حيث كان التغيير في ذهنك ـ ولم يحصل أي تغيير على المدينة أو الحديقة ـ فهذا التغيير ليس تابعاً للتغيير في الموضوع الخارجي، بل هو تابع لأمر آخر، وسوف نتعرف عليه لاحقاً، لكن الآن نقول إن هذا التغيير ليس تابعاً للتغير في موضوع المعرفة.

التغيير في خلايا الدماغ والمعرفة:

لدينا تغيير آخر، وهو التغيير في خلايا الدماغ والمعرفة، فالدماغ كبقية الأعضاء تطرأ عليه الزيادة والنقصان، فهو أولاً يتعرض لتغييرات دائمة، حيث إن كل ذرة من الدماغ يوجد في داخلها حركات، كبقية الذرات الأخرى.

وثانياً إنّه مثل بقية الأعضاء الأخرى في الإنسان، فتارة تزيد وتتكاثر خلاياه بواسطة الغذاء، وتارة تتحلل وتذهب، والدماغ كذلك فعلى مرّ السنين يزداد ويتغذى ويتجدد، وبعد توقف نموّه يبدأ بالتحلل(١)، وهذا حال كل الأعضاء. مثلاً يدي، هل يدي هذه وعضلاتي هي نفسها التي كانت قبل ستة أشهر؟ وهل إن اللحم والجلد الذي تتركب منه هو ذاك الذي كان سابقاً؟.. كلا، فالعضلات واللحم والجلد في حالة تبدّل مستمر، وهي تنعدم مع التحلّل. فبعضها يحترق ويتحوّل إلى طاقة، ثم يُعوّض من خلال ما يأكله الإنسان، بمعنى أن مقداراً من الخلايا التي احترقت جاءت مكانها خلايا جديدة. والدماغ على هذه القاعدة كاليد، ففي كل سنة تتولد خلايا جديدة. أما ما هو المقدار الذي يتلف ويتجدد فهو ليس موضع بحثنا، بل نقول إجمالاً: بأن في خلايا الدماغ والمعرفة والجهاز العصبي، نوع من التجدّد والتبدّل والتغيير، لكن هل أن التغيير الحاصل في إدراكاتنا له ارتباط بالتغيير الحاصل في خلايا الدماغ والمعرفة والجهاز العصبي أو لا؟ هذا السؤال مهم جداً وهو: هل أن التغيير الطارئ على إدراكاتنا تابع لمتغير ـ أي التغييرات الطارئة على خلايا الدماغ والأعصاب وبقية خلايا جسم الإنسان ـ أو أنها ليست كذلك؟ وهذا السؤال مهم جداً، وملحّ كثيراً.

يعتمد الفكر المادي لبيان الإدراك والذهن كثيراً على أن هذه التغييرات هي عبارة عن سلسلة تغييرات فيزيائية. فهو يعتبر أن التغييرات في الأمور الذهنية هي في الحقيقة سلسلة تغييرات فيزيائية في خلايا الدماغ والجهاز العصبي.

وللإجابة على كلامهم نضرب هذا المثال: إذا سألت شخصاً أمّياً

(١) وبناء على ما توصل اليه علماء الأحياء فإن جميع خلايا دماغ الإنسان تتغير كل ١٤ سنة.

لم يتعلم لا في المدرسة ولا بواسطة الوسائل التعليمية الأخرى: كيف يحصل الليل؟ سيقول: تتحرّك الشمس وتهبط في مكانٍ ما. وإذا سألته كيف يختفي نور القمر؟ سيقول: يتحرك القمر من جهة الشرق إلى الغرب ويغيب هناك. وإذا سألته أين يذهب؟ يقول: لا أعلم، ما أعرفه هو أنه يغيب في المغرب. وإذا سألته كيف تتحرك الشمس وإلى أين تذهب؟ سيقول: ألا ترى؟؟ أأعمى أنت؟ انظر! ألا ترى أن الشمس تأتي من المشرق وتغيب في المغرب.

أمّا إذا أوضحت له الحقيقة، وقلت له: إن الأرض هي عبارة عن كرة مثل الطابة. فعندها سيقول: إذاً الشمس والقمر يدوران حول هذه الكرة. وإذا فرضنا أنا منحنا هذا الشخص مقداراً آخر من المعلومات حول الشمس والقمر والأرض، وفهّمناه بأن طلوع الشمس والقمر ليسا مرتبطين بحركة الشمس أو القمر، بل هذه الأرض تدور حول نفسها في كل يوم وليلة مرة، وتتعرض خلالها لحرارة الشمس أو لنور القمر، وهذا الشروق والغروب ناشىء من حركة الأرض ووضعها، لا من الحركة الانتقالية للقمر أو الشمس.

إذا علّمنا هذا الشخص هذه الأمور وفهمها، ثم سألناه تلك الأسئلة، أليس جواب هذا الشخص وإدراكه قبل هذا البيان سيختلف عن جوابه وإدراكه الآن؟ فأمس كان يعتقد بأن الشمس والقمر يدوران حول الأرض وينتقلان من مكان إلى آخر، واليوم فهم أن هذا الشروق والغروب ليس مرتبطاً بحركة الشمس والقمر. بل هو متعلق بالحركة الوضعية للأرض التي تدور حول نفسها.

نسأل الآن هل حصل تغير في إدراك هذا الشخص، أم أنه أضيف إلى إدراكه السابق إدراكٌ جديدٌ؟ فهل تغير إدراكه السابق، أم أنه بقي على حاله، لكنه فهم أن حكمه السابق في هذه المسالة كان خطأ، والآن صحّحه؟.

من الواضح أن إدراكه السابق لازال كما هو، لأنه إلى الآن يتذكر بأنه حتى الأمس كان يحكم بأن الشمس والقمر هما اللذان يدوران حول الأرض. إذاً هذا الإدراك السابق لم يتبدّل، بل هو باقٍ على حاله، وذلك الذي تغير هو ظنه الذي كان قائماً على صحة إدراكه هذا، والآن عرف أن ذاك الإدراك باطل وخاطئ، لذا ظهر عنده إدراك جديد.

مع التوجه إلى المثال السابق يمكن أن نقول للماديين:

أولاً: إن ما تسمّونه تغيير في الإدراك هو في الحقيقة ليس كذلك، فالإدراك السابق لا زال موجوداً إلى الآن، لكن حصل له إدراك آخر، وذهنية جديدة تفيد بأن الصورة الذهنية السابقة كانت خطأ وباطلاً.

وثانياً: حتى لو سمينا هذا الأمر تغيير في الإدراك، فلا مشكلة في ذلك، لكن نسأل هل أن هذا التغيير في إدراك هذا الشخص تابع لتغير في دماغه؟ أي بما أن هذه الكتلة الرمادية اللون ـ الدماغ ـ قد حصل فيها تغييرات فيزيائية ومادية واختلاف في حالتها، فقد ظهر هذا التغيير في رأي وحكم ومعرفة هذا الشخص، أو أن منشأ ذلك هو العلم الذي علّمته إياه والمطلب الذي فهمه؟ أيهما الصحيح؟ إذا لم تكن قد علّمته. . . أليس لهذا الدماغ تغييرات فيزيائية ناشئة عن التغذية؟. . أوليس لدماغه تطور على المستوى الجسدي الذي يحصل لدماغ أي إنسان على مرّ السنين؟. . ألم يكن ذاك التطور الحاصل للدماغ من التغذية والتحليل والدورة الدموية الباعثة على إيجاد القوة الجديدة، كافياً في إعطائه هذه العلوم الجديدة؟. . كلا! إذاً لا يمكننا أن نقول إن التغيير الحاصل في معرفة هذا الشخص تابع لذلك المتغير. صحيح أنه قد طرأت بعض التغييرات في دماغ هذا الإنسان ـ فإن دماغه تطور وتحللت بعض خلاياه، وظهرت خلايا جديدة بواسطة

التغذية والدورة الدموية ـ لكن هذه الظواهر ليس لها علاقة مباشرة أو علاقة كاملة مع تغيير رأي هذا الإنسان حول نظام الشروق والغروب، فالأمر الذي أثّر في تغيير النظام الفكري لهذا الإنسان في ساعة الشروق والغروب ليس هو التغيير الفيزيائي للدماغ، بل هو أمر آخر وهو العلم الذي علّمته إياه.

وبناء على هذا نستفيد أولاً: بأن هناك تغييرات تطرأ على إدراكاتنا. طبعاً هذه الظاهرة نسميها تغييراً تسامحياً، لأنها ليست تغييراً في الواقع، ففي السابق كان لدينا إدراك، والآن حصلنا على إدراك جديد يفيد بأن إدراكنا السابق باطل، هذه الحادثة نسميها «تغييراً».

وثانياً: هذا التغيير ليس ناشئاً من التغيير في المادة الفيزيائية للدماغ والأعصاب، بل هو ناشئ من العلوم المعطاة لهذا الإنسان، إذاً فالتغييرات الحاصلة في إدراكاتنا ليست تابعة للتغير في الوضع المادي والفيزيائي للدماغ وخلايا الإدراك وجهاز الأعصاب.

من المهم أن نشير هنا إلى أن التغييرات في إدراكاتنا يمكن أن تكون منشأ لتغييرات طفيفة جداً في خلايا الدماغ، أي يمكن أن نقبل بأنه مع حصولنا على كل فكرة جديدة، ومع كل تصوّر وتعلم جديد، يحصل اختلاف فيزيائي جديد على خلايا أدمغتنا.

الآن أتكلم معكم وأعرض لكم مطالب جديدة، فمع كل مطلب أقوله وأبيّنه، يحصل في جزئيات أدمغتكم تغيير فيزيائي جديد. هذا ممكن، لكن هذا التغيير غير القول بأن التغيير في الإدراك تابع للتغيير في أجزاء الدماغ، بل العكس هو الصحيح، فالتغييرات في أجزاء الدماغ تابعة للمحصلات الذهنية والمعرفية الجديدة.

وهنا موضوع آخر مهم وهو: أنه هل يبقى الأثر المادي لهذه الجزيئات التي تتولد في خلايا الدماغ بواسطة التعلّم، والتي يؤلف

المئات منها بل الآلاف خلية واحدة؟ أو أن هذا التغيير والأثر الجديد يمحى ويفنى ولا يبقى فترة زمنية طويلة، بل هو دائماً في حال تغير وتبدل؟ وبعبارة أخرى هل أن الأثر الفيزيائي لهذه الأجزاء الذي يحصل في خلايا الدماغ وفي أجزائه نتيجة العلم يبقى، أو أنه يزول بتأثير التغييرات الفيزيائية؟

إذا قلت إن أثر هذه الجزيئات يبقى في خلايا الذهن، فهذا معناه أننا نواجه في العلاقات الذهنية سلسلة من الواقعيات العينية الثابتة، والتي هي في حال دوام وثبات في الذهن، وهذا معناه القبول بالواقعيات العينية الثابتة في جزيئات الدماغ. وإذا قلت إن هذه الجزيئات تتغير ولا تبقى على حالها، بل تزول مع مرور الزمان. فيطرح سؤال مهم ينبغي الإجابة عليه، وهذا السؤال نوضحه ضمن هذا المثال:

انظر إلى هذا اللوح، مكتوب في أعلاه «بسم الله الرحمن الرحيم». ولا توجد أية كتابة أخرى عليه، أغمض عينيك، وأعد فتحهما وانظر إلى اللوح مرة أخرى. في هذه الفترة الزمنية هل حذف حرف من «بسم الله الرحمن الرحيم»؟ وهل أضيف عليها حرف؟.. كلا. لكن كيف حكمت بهذا الحكم السلبي؟ ومتى يمكنك الحكم في هذه الفترة الزمنية أنه لم يكتب عليه شيء، ولم يحذف منه شيء قطعاً ويقيناً؟.. يمكنك ذلك عندما تحفظ الصورة الأولى في ذهنك تماماً، ثم تنقل الصورة الثانية إلى ذهنك، ثم تقارن بين هاتين الصورتين وتحكم قطعاً بأنه لم يُضف حرف على هذه العبارة ولم يحذف منها حرف في هذه الفترة.

هل يمكنك أن تتفضل وتخبرنا كيف أن الصورة الأولى التي أخذت من النظرة الأولى بقيت محفوظة إلى حين نظرك الثاني وأخذك الصورة الذهنية الثانية، والتي تمكنت بواسطتها من المقارنة بين كلتا الصورتين والحكم عليهما؟ لا يخلو الأمر عن أحد حالين:

إمّا أن تقول إن الصورة الذهنية الأولى حصلت في خلايا الدماغ بشكل صورة مادية في جزيئاته، وبقي هذا الأثر محفوظاً في الذهن. أي أن هذا الأثر في جزيئات الدماغ لم يطرأ عليه أي تغيّر ولو لمدة ثانيتين، وهذا معناه القبول بواقعية عينية ثابتة لأجزاء الدماغ.

وإمّا أن تقول إن جزيئات دماغي وإن كانت أمراً مادياً وفي حالة تغير دائم، لكن هذه الصورة الذهنية مستقلة عن ذاك التغير المادي الدائم في الذهن، وباقية في الذهن ولو لبضع ثوانٍ. وبناء عليه فنحن نقف أيضاً أمام أمر ذهني ثابت وصورة ذهنية لم تتغير، وليست تابعة للتغييرات المادية للدماغ.

أعيد مرة أخرى وأقول بأننا وصلنا في مبحثنا البسيط والواضح للذهن إلى هذه النتيجة وهي:

١ ـ إمّا أن نقول بأنه حصل مع النظر الأول أثر في مادة الدماغ، ولم يتغير هذا الأثر حتى حصول النظرة الثانية، واستطعت بواسطة ثبوت هذا الأثر المادي، أن تقارن بين ما حصل بالنظرة الأولى مع ما حصل بالنظرة الثانية. وفي هذه الحالة نكون قد قبلنا بوجود واقعية عينية وخارجية ثابتة في دماغنا، ولو لمدة قصيرة.

٢ ـ وإمّا أن نقول إن هذه الصورة الذهنية التي بقيت ثابتة في ذهني إلى أن تمكنت من المقارنة بينها وبين الصورة الثانية، هي مستقلة عن آثار الجزيئات الثابتة في ذهني. وفي هذه الحالة أيضاً نصل إلى وجود أمر ذهني ثابت.

النتيجة: إن في أذهاننا أموراً ثابتة قطعاً ولو لمدة قصيرة. وهذه الذهنيات والصور الذهنية الثابتة، يمكن أن تكون عبارة عن صور جزئية ثابتة في خلايا الدماغ والجزيئات المؤلفة منها، ويمكن أن تكون مستقلة عن مادة الدماغ والتغيّرات الدائمة الطارئة عليه. ولكن

النتيجة بالنسبة لنا واحدة وهي: أنه في كل الأحوال لدينا أمور ذهنية ثابتة، ولو لمدة قصيرة.

فمن هنا يعلم أن الفكر المادي وإن استطاع أن يقنع بعض الناس بأن المادة في حال تغيّر دائم وليس لدينا واقعية ثابتة في العالم، إلا أن التحقيق في الأمور الذهنية يشير بوضوح إلى وجود واقعية ثابتة في العالم. وهذه الواقعية الثابتة، إما أن تكون ثابتة في جزيئات الدماغ، أو أنها أمر ثابت ومستقل عن الجزيئات وتغييرها.

من خلال هذا البيان تلاحظون بأننا انتقلنا في نقاشنا حول الأمور الذهنية إلى الأمور والذهنيات الثابتة، ونحن ليس لدينا أي شك أو ترديد في هذه المسألة، فهذه المسألة مهمة وظريفة جداً، وسنحتاج إليها كثيراً في المستقبل، لذا أحب ـ قبل الانتقال إلى بحث آخر والإجابة على الأسئلة المكتوبة ـ أن نتوقف قليلاً عندها، وأعطيكم فرصة السؤال حول المسائل المبهمة في هذا الموضوع.

الأسئلة والأجوبة

س ـ أين تثبت الصور الذهنية؟

ـ إذا أردت أن تقول بأن هذه الصور كلها مادية فعليك: إما أن تقول بأنها تبقى ثابتة في نفس أجزاء الدماغ وتقبل بوجود سلسلة من الواقعيات الثابتة حتى في المادة، وبالتالي عليك أن تغير تعريفك للمادة.

وإما أن تقول بأنها خارج ذلك أي في النفس الإنسانية المجردة، وفي هذه الصورة أيضاً، تكون قد قبلت القول بوجود واقعية عينية ثابتة خارجة عن المادة. نحن الآن لن نقول أين هي، فقط نقول بأن هذه

المسألة تشير إلى أن لدينا أمراً ثابتاً قطعاً. وعلى ضوء هذا الكلام يتّضح بطلان كلام الماديين القائل بنفي وجود الأمر الثابت، لأننا توصلنا إلى وجود أمر ثابت.

س ـ بعض السائلين كتب هكذا: عندما تبقى جملة أساسية في الذهن، أليس معناه بقاء هذه الجملة غير المادية؟ فأجزاء الدماغ قد تغيرت، وما بقي قد بقي في النفس لا في الأجزاء، ولا في خلايا الدماغ.

ـ طبعاً، الأجزاء هي التي تشكل خلايا الدماغ، ولعل الغرض من هذا الكلام ما قلناه نحن، فقد قلنا إننا أمام أحد أمرين وهما أن صورة اللوح أو العبارة المكتوبة عليه، إما أن تكون باقية في المادة، أو في خارج المادة. وفي كلا الأمرين هي محفوظة في أمر ثابت، ولها واقعية عينية ثابتة.

س ـ بناء على الكلام المذكور، يجب أن يطرأ على أجزاء الدماغ تغييرات متعددة في اللحظة الواحدة، أليس القول بأن التغيير أو التبدل يحتاج إلى ظروف خاصة، صحيحاً من النظر العلمي؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن إيجاد هذه الظروف ضمن سرعة بطيئة جداً؟

ـ انظر، نحن لم نقل بأنه حتماً سيظهر تغيير في خلايا الدماغ، فالتغيير[1] هو اصطلاح خاص لحركة خاصة ولنوع خاص من الحركة. وهذا ليس موضع بحثنا هنا، بل موضع بحثنا هو القول بأن عكس المسألة هو الصحيح، أي أننا قد عثرنا في ذهنياتنا على أمور ثابتة، وهذا يدل على وجود واقعية ثابتة عندنا، إما بصورة الانطباع في أجزاء الدماغ، أو بصورة أخرى. هذا هو نقاشنا الآن.

---

(١) يشير الدكتور البهشتي هنا إلى المصطلح الموجود في اللغة الفارسية والمأخوذ عن الانجليزية، وهو mutation. (م)

س ـ الخلايا العصبية عندما تتغذى تكبر فقط، لا أنها تتغير وتتبدل.

ـ البحث في هذه المسألة ـ وهي هل أن خلايا الدماغ تتحلل مثل بقية خلايا البدن أو لا، وهل أنها بعد التحلل يعاد تصنيعها أو لا؟ ـ هو بحث مفصّل، ومرتبط بعلم الفيزيولوجيا، ويمكنكم البحث عنه في الكتب المختصة. ولكن المهم لدينا هنا هو: أنه إذا قلت بأن الخلايا تكبر فقط، فأنت تقول بأن أجزاء الدماغ التي كانت موجودة بقيت كما هي وحافظت على تمام هويتها، أليس كذلك؟ وإذا حافظت على ذلك، نكون قد توصلنا إلى وجود واقعية عينية ثابتة.

س ـ الخلايا العصبية تبقى محافظة على عددها ونوعها من الصغر حتى الكبر، ولا تقبل الزيادة أو الترميم أبداً.

ـ من المسلّم به أن حجم الدماغ يزداد في طور الطفولة وما بعدها، وأنه يتطور، لكن كيف يحصل هذا التطور فهناك أبحاث أخرى تبين ذلك.

س ـ إذا تلفت مراكز الفهم في نواحي مختلفة من الدماغ، تتعطل أعمال الفهم والإدراك المتعلقة بها، فمثلاً إذا عطّلنا مركز الرؤية أو السمع أو المحبة في دماغ شخص بواسطة ذبذبات الكترونية، فلن يستطيع هذا الشخص أن يرى أو يسمع أو يحس بالمحبة.

ـ هذا صحيح. فقد ذكرنا أيضاً في القسم الأول مسألة بعنوان العلاقة بين الإدراك والأعضاء، وقلنا بأن كل عمل علمي أو إدراك نقوم به، إنما يقوم به أحد أعضائنا، وإذا منعنا هذا العضو عن العمل، فلن نستطيع الحصول على هذا الإدراك، نحن نقبل بهذا. لكن النقاش في أنه هل الإدراك شيء آخر غير هذه الأعضاء والتغييرات

المادية الخاصة به، أو لا؟ هذا هو بحثنا، وبناء عليه ليس لدينا أي شك في أن أعمال النفس والإدراكات المختلفة مرتبطة بأحد أعضاء البدن، بحيث إذا حصل خلل في عضوٍ ما، يختل الإدراك المتعلق به.

س ـ من خلال قولكم بثبات الذهنيات تريدون نفي حركة المخلوقات نحو الله، باعتبار أنكم نفيتم الحركة الدائمة للذرات.

ـ من هو السائل؟ فليقف كاتب هذا السؤال وليوضح كيف فهم هذا من كلامنا.. مَن من الأخوة والاخوات يستطيع أن يوضح ذلك... (لم يجب أحد) لا يكون هذا السؤال قد أتى من الخارج، ولم يكتبه أحد في هذه القاعة! وضحوا لي حتى أعلم الغرض، لأن ما ذكرناه إلى الآن عكس هذا تماماً.

فقد قلنا إنه إذا قبلنا بوجود حركة دائمة في ذرات العالم داخلية أو خارجية، فيجب التوجه إلى أن هذا ليس معناه عدم وجود أمور ثابتة نسبياً، سواء في الماديات ـ أي العالم الخارجي ـ أو في عالم الذهن. أما أننا نريد أن ننفي الحركة إلى الله فليس كذلك. فنحن نقول بأنّ نفس الإنسان وروحه لها سير تكاملي إلى الله، وهذا السير التكاملي فيه الكثير من التغييرات المادية المتفاوتة جداً. وعليه فأنا لم أقل مثل هذا الكلام.

س ـ هل أنت تفكر الآن كما كنت تفكر قبل عشرين سنة؟ بعد كل هذه التغييرات التابعة لتطورك الفيزيائي، كما حصل في مثال شروق الشمس وغروبها الذي طرحته للأميّ. فقد كان يظن أول الأمر أن الشمس تدور حول الأرض، لكن بعد تطوره الفكري، أدرك أن الشمس ثابتة والأرض هي المتحركة.

ـ حسناً، ثم ماذا؟.. كلا، أنا الآن لا أفكر كما كنت أفكر قبل عشرين عاماً. لكن الكلام والسؤال في أن التغيير في طريقة تفكيري،

هل هو تابع للتغيير الفيزيائي في مادة الدماغ، أو ليس تابعاً لهذا التغيير؟ وهل أن فكري المتغير تابع لمتغير آخر؟ أي أنه تابع لتغير فيزيائي في الدماغ أو لا؟ هذا هو السؤال الذي لدينا، وعليه يجب أن تفصلوا بين المسألتين.

(كلام غير مفهوم من بعض الحضور).

ـ أي أنك قبلت في النهاية بوجود سلسلة من التغييرات في الذهن، أو بأن هناك وجودات جديدة تظهر في الذهن تكون منشأ للتغيير في تركيب دماغ الإنسان، لا أن هذه التغييرات في تركيب الدماغ تكون المنشأ دائماً للتغيير في ذهنيات الإنسان. إذاً ليس هذا تابع لذاك التغيير، بل ذاك المتغير تابع لهذا في بعض الحالات. وعليه فأنت تقبل وتقول بأنه أحياناً يكون التغيير في هذا سبباً لتغيير ذاك، وأحياناً تغيير ذاك سبباً لتغيير هذا.

(نفس الشخص): هذان ـ الذهن والدماغ ـ بينهما علاقة مباشرة.

ـ نعم، بينهما علاقة مباشرة، فقد قلت إنه مع كل فكر جديد يظهر أثر جديد للأجزاء في الدماغ، لكن أيهما الأول وأيهما الثاني؟ أي هل الفكر يظهر بواسطة التعلّم، ويحدث تغييراً في أجزاء الدماغ أو العكس. . .

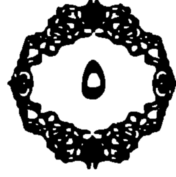
(نفس الشخص): لا تقدم بين هذين الأمرين، لكن بينهما علاقة مباشرة.

ـ لا تقدم؟. . يعني ماذا؟. . بالنهاية هل أحد هذين الأمرين هو منشأ للآخر، أو أن كلاهما منشأ لأمر ثالث؟. . دقق في ذلك.

س ـ هل يمكن القول ـ بناء على ما تقدم ـ أن ما يرتبط

بالمعرفة المادية هو في حال تغير، لأن نفس المادة متغيرة، وأما ما يرتبط بما وراء المادة فإنّه يبقى في حال ثبات؟

ـ كلا، لا يمكن القول بمثل هذا، لأننا قلنا إن التغييرات الموجودة لدينا غير تابعة لتغيير في موضوع المعرفة، فإن التغييرات التي لدينا في المعرفة لا يجب أن تكون تابعة لتغير آخر دائماً، بأن تكون تابعة لتغيّرات في موضوع المعرفة، فهذا تصوّر خاطئ.



المعرفة الفطرية

إلى الآن، تعرفنا على قدر من المعرفة والذهن، والعين، والموضوعات، والاستعدادات، وكذلك تعرفنا على أنواع المعرفة. نصل الآن إلى المسألة الأصلية في هذا البحث، وهي كيف يمكننا تحصيل الاطمئنان بصحة معرفتنا، وأنها تحكي الواقع وتعكسه؟ هذه المسألة نناقشها في العلاقة بين كل نوع من أنواع المعرفة.

المشاهدة:

كما ذكرنا سابقاً، فالمشاهدة هي نوع من أنواع المعرفة وطريق لها، لأن المشاهدة تطلق على الرؤية في أكثر الأحيان، ونحن سنوسع معناها لتشمل السمع واللمس والشمّ والتذوّق، ونطلق على الجميع اسم المشاهدة، وهي مصطلحاً كذلك، أي أن معنى المشاهدة هو مصطلح موسع.

سنبدأ بذكر خطأ الحواس.

الخطأ في الحواس:

إننا ندرك بعض الأشياء من طريق المشاهدة، وقد يرافق مثل هذه الحالات الإدراكية والحاصل الذهني من بعض الأشياء بعض الأخطاء،

والأمثلة على هذه الأخطاء كثيرة، والمثال المعروف لهذه الأخطاء هو أنك عندما تنظر إلى السماء، فإنك ترى النجوم بشكل نقاط صغيرة مضيئة في الفضاء، وما تحصّله من المشاهدة، هو أن النجوم بهذا الصغر. والحال أن الفاصلة البعيدة التي بينك وبين النجوم، هي السبب في أنك تراها صغيرة، وإلا فإذا اقتربت منها ستلتفت إلى أنها أكبر بكثير مما كنت تظن، بل يمكن أن تكون نقطة صغيرة مضيئة في السماء أكبر من الكرة الأرضية بملايين المرات. فرؤية الأشياء صغيرة لوجود المسافة الطويلة تعدّ من جملة الأخطاء في الإدراكات التي تحصل من طريق المشاهدة.

مثال آخر: إذا أنزلت جزءاً من خشبة سالمة ومستوية في الماء، فإنك تراها منكسرة، بحيث إنه عندها يعبر النظر بواسطة الماء ويصل إلى تلك الخشبة، ينقلها إلى الذهن بشكل منكسر. في حال أن الخشبة ليست منكسرة واقعاً، بل الأشعة التي تنعكس على الخشبة وتصل إلى العين تكون قد انكسرت في الماء، فترى الخشبة منكسرة، لكن الواقع هو أن الشعاع والصورة التي يعكسها هذا الشعاع هو المنكسر.

مثال آخر: المشعلة الدائرية، فأنت عندما تدير المشعلة في الهواء، يظهر لك وجود دائرة نارية، فإذا لم تكن تعلم أن هناك شخصاً ما يدير المشعلة، ستظن بوجود حلقة نارية في الفضاء. فنظرك يقول لك هناك حلقة نارية في الفضاء، وفي الواقع ليست كذلك، بل هي مشعلة تدور بسرعة.

وكذلك الحال عندما تنظر إلى سطح هذه الطاولة فستراه سطحاً كاملاً مترابطاً ببعضه، وإذا قيل لك بأن هناك فاصلة كبيرة بين ذرات هذا السطح، بحيث تكون المسافة الفاصلة بين الذرات أكثر بكثير من

سطح نفس الذرات فلن تصدق. باعتبار أنك ترى هذا السطح مترابطاً ببعضه، دون أن ترى وجود الفواصل.

والسراب هو من الأمثلة القديمة المعروفة بخطأ الحواس، فعندما تسير في الصحراء أو في طريق معبّد، ويكون هناك انحدارات بسيطة، يسطع عليها ضوء الشمس، ستظن من بعيد بأن المطر قد نزل هناك، ويوجد ماء في ذاك المكان. لكن عندما تقترب منها فستُدرك أن لا وجود للماء، بل إنّه مكان جاف. وهكذا المسافر في الصحراء الذي تتوق أحشاؤه إلى الماء من شدة الظمأ، يرى من بعيد أن هناك بحيرة أو بركة ماء، لكن عندما يصل إليها يلتفت أنه لا وجود للماء، بل هو سراب محض، أي أنه عبارة عن الحرارة المنعكسة على رمال الصحراء تماماً كانعكاس النور على سطح الماء.

وهذه السماء التي نراها سقفاً أزرق، حيث تكون في النهار فاتحة اللون، وفي الليل مظلمة، ونعتبر ذلك سقفاً للفضاء، إلا أنه في الواقع ليس سقفاً، بل هو عبارة عن هذا الغلاف الجوي، وهو ذاك المقدار من الفضاء المشتمل على الغازات التي يتألف منها الهواء المحيط بالأرض.

وبناء على هذا، يُعلم من هذه النماذج ونماذج أخرى كثيرة أن المشاهدة لا تعطينا دائماً إدراكاً صحيحاً. لكن ما هي الوسيلة المتاحة لأجل ضمان أن تعطينا المشاهدة معلومات صحيحة؟

ما ذكرته من أمثلة كان في الرؤية والنظر، وفي بقية أنواع المشاهدة، وهناك أخطاء مشابهة أيضاً، فإذا نظّفت أسنانك بالفرشاة ومعجون الأسنان، ثم أكلت شيئاً ستشعر به أنه مرٌّ، والحال أنك لو أكلته قبل تنظيف أسنانك بالمعجون ستشعر بأنه حلو المذاق ولذيذ. وعليه فوجود بقايا معجون الأسنان في فمك، كان سبباً في أن تجد ما هو حلوٌ واقعاً مراً، وستظن بأن ما أكلته هو مرّ.

ماذا نفعل حتى لا تعطينا هذه المشاهدة ـ التي هي أهم وأغنى طرق المعرفة والإدراك ـ إدراكاً خاطئاً؟

طبعاً تعبيرنا «بالإدراك الخاطئ» اشتباه، لأن الإدراك لا يمكن أن يكون غلط، لكن نستعمل هذا التعبير مسامحة. وبعبارة أخرى ماذا نفعل حتى لا تقع مشاهداتنا في الخطأ.

خطأ الحسّ في مشاهدة المشعلة:

حسناً، لأجل أن يتضح المطلب جيداً نناقش أولاً الأمثلة التي ذكرناها، لنرى ما هو الواقع وأين هو الخطأ، وهل إن الخطأ كان في عمل آلات وأعضاء المشاهدة، أو أنه كان في مكان آخر؟

أين هو الغلط فيما إذا أدرنا المشعلة، ورأينا دائرة نارية في الفضاء؟ فهل الخطأ في رؤية دائرة نارية حمراء اللون، وكان نتيجة خطأ في العين أو في شبكية العين؟ أو كان في شيء آخر؟

هل يمكن القول بأن حاسّة النظر والعين لم تقع في خطأ عندما رأت دائرة نارية في الفضاء، وأن هناك واقعاً دائرة حمراء اللون، كل ما في الأمر، أن هذه الدائرة الحمراء يمكن الإتيان بها بواسطة الدوران السريع للمشعلة، يعني أن هذه الدائرة قد حصلت بسبب حركة خاصة، أو لا؟

إذا أوصلت شريطاً كهربائياً بدائرة حديدية، وصارت حمراء من شدة الحرارة، فواقعاً هناك دائرة حمراء نارية؟ وكذلك إذا أدرت المشعلة بشكل سريع، فواقعاً ستحصل دائرة نارية حمراء. إلا أن الدائرة الأولى ثابتة، والدائرة الثانية حصلت نتيجة الحركة، لكن من جهة أن كليهما دائرة نارية، هما متساويتان، فخطؤنا ليس في المشاهدة والرؤية، بل الخطأ في تفسير هذا الحس، لا في نفس

الحس، بمعنى أننا فسّرنا الدائرة النارية الناشئة عن الحركة السريعة للمشعلة بأنها حلقة نارية ثابتة. إذاً أين هو الخطأ؟ الخطأ إنما هو في تفسيرنا، وإلا فالحسّ لم يرتكب خطأ.

تفسير خطأ الحسّ في مشاهدة السراب والحالات الأخرى

في مثال السراب، ما تراه من بعيد إنما هو انعكاس الضوء على سطح الأرض، والذي يصل إليك بلون الماء الأزرق. ولكن لا شك في أنه محض ضوء، ولا شك في أنه واقعاً انعكاساً للضوء ظهر من بعيد باللون الأزرق. إذاً كل هذا له واقعية. والخطأ إنما وقع في ذهن ذاك الشخص الذي يعاني من الظمأ، الذي فسّر هذه الظاهرة فوراً بأنها بركة ماء، فأصل وجود النور وانعكاسه والسطح العاكس للضوء ووجود اللون الأزرق كلون الماء، كل هذه الأمور واقعية. لكن ما لا واقعية له هو تفسيرك لهذا الأمر ـ الذي يمكن أن يصدر من الماء، ويمكن أن يصدر من الرمال ـ بأنه ماء نتيجة العادة، أو نتيجة شوقك للماء. إذاً الخطأ إنما كان في تفسير تلك الصورة الحسية، وإلا فلا يوجد أي خطأ في التصوير الحسي عندك.

كما لا يوجد أي خطأ في أنك ترى في السماء نقطة مضيئة، فواقعاً أنت ترى نقطة مضيئة في الفضاء، لكن بما أن هذه النقطة بعيدة، تقول بأنها صغيرة، وبعد المطالعة والتعلم تدرك أن هذه النقطة كبيرة جداً، حتى قد تكون أكبر من الكرة الأرضية، لكن هذه النقطة المضيئة التي هي أكبر من الكرة الأرضية نتيجة الفاصلة الكبيرة تُرى واقعاً بأنها نقطة صغيرة مضيئة. ليس هناك أي خطأ من هذه الجهة.

وعندما تنظف أسنانك بمعجون الأسنان، وتضع شيئاً حلواً في فمك وتشعر بأنه مرّ، فهو واقعاً كذلك، لأنه يحصل تركيب مرّ المذاق من المواد الباقية في الفم من معجون الأسنان، ومن بعض مواد هذا

الحلو الذي أكلته، لكنك تظن أن هذا الطعم المرّ ناتج من نفس هذا الغذاء الحلو، بمعنى أنك لو أكلت هذا الغذاء في وقت آخر سيكون مراً كذلك. فهذه المادة المرّة قد جاءت من تركيب كيميائي بين بقايا معجون الأسنان في فمك، وبين بعض العناصر التي يتركب منها هذا الطعام الحلو، فهذا العنصر يختلط بذاك العنصر، ويحدثان في الفم طعماً مراً فعلاً، لكنك تقوم بتفسير هذه الظاهرة بأن نفس هذا الطعام مرٌّ. إذاً الخطأ ليس في الحس، بل الخطأ في التفسير والتطبيق والربط بين ما حصلت عليه بحسّك، وبين الواقع الخارجي.

وعندما تدخل الخشبة في الماء، تنكسر أشعة الضوء المنعكسة منها واقعاً، وتصل إلى عينيك منكسرة النور، فأشعة الضوء هنا تنكسر واقعاً، والصورة الظاهرة من انكسار أشعة الضوء هي صورة واقعية. حيث هناك نقاط مضيئة وعاكسة للإضاءة ولأشعة النور حقيقة، وهذه النقاط التي ترسم الخط المكسور موجودة فعلاً في النقطة العاكسة للضوء، كل ما في الأمر، أنك فسّرت هذا الأمر بأن الخشبة مكسورة، لكنها في الواقع ليست مكسورة، بل تلك الأشعة النورية المنعكسة من الخشبة عن طريق الماء هي التي أوجدت الخط المنكسر في الخارج.

إذاً في كل هذه الحالات، ما يحصل عليه الحسّ هو أمر واقعي وليس خطأ، بل الخطأ إنما هو في أنك فسرت هذه المشاهدات والظواهر الصحيحة بشكل خاطئ، معتمداً على خلفياتك الذهنية الأخرى.

عندما نعرف أين هو الخطأ، يمكننا أن نكتشف الطرق التي تجنّبنا الوقوع فيه، فإذا ظننا أن الخطأ هو في الحس، فسوف نفرك أعيننا ونمسحها جيداً، لكنك إذا فركتها مائة مرة وغسلتها بالماء

ونظفتها وفتحتها جيداً، ففي النهاية سوف ترى الخشبة منكسرة في الماء، وكذلك إذا غسلتها مائة مرة ومسحتها ووضعت النظارات، فسوف ترى السراب من بعيد سراباً، وأن هناك انعكاساً عينياً للضوء، وسترى ذاك السطح الموّاج الأزرق اللون موجوداً أيضاً، سترى كل هذا في الخارج، لا في العين التي تريد أن تصلحها بالفرك والتنظيف ووضع النظارات، فالنقص هنا لا في العين، بل في الذهن حيث فسّر هذه الصورة الحسية بأنها صحيحة، وأخطأ في تفسيره هذا، فذاك الذي يجب إصلاحه.

نحتاج أحياناً إلى مساعدة الحواس الأخرى لعلاج هذه الأخطاء، وقد نقل في القرآن عن ملكة سبأ المذكورة في التاريخ باسم «بلقيس»، أنها عندما جاءت إلى سليمان عليه السلام جعل طريقها عبر قصر زجاجي وبلّوري، وقد كان ذاك القصر محكماً ومموّهاً، بحيث عندما دخلته ظنّت أن فيه ماء، وعليها أن تعبر من هذا الماء ـ وكان هذا من المراسم المألوفة والخاصة عند زيارة كبار الشخصيات، بأن على من يزورهم أن يعبر من الماء ـ فقامت ملكة سبأ بالكشف عن ساقيها حتى لا تبتلّ ثيابها، وبعد أن وضعت قدمها فهمت أنه لا وجود للماء. يعني أن عينيها رأت السطح المتلألئ للماء، وفسره ذهنها بأنه يوجد هنا ماء، لكنها بواسطة حسها اللامس أدركت عدم وجود ماء تحت القدم. فقام الذهن فوراً بتبديل تفسيره السابق، وحكم بعدم وجود ماء هناك، بل هو زجاج.

وبناءً عليه يمكن علاج واصلاح الاشتباه الحاصل في الذهن نتيجة الحسّ السابق، بواسطة حسّ آخر. ففي الخشبة الموجودة في الماء إذا لم يمكن إخراجها، يمكنك أن تضع يدك في الماء وتضع يدك عليها وتتحسس استقامتها، فإذا كانت حركة اليد ـ اللمس ـ لا

تشير إلى وجود أي انكسار فيها، فهي كذلك. إذاً يمكننا أن نصحح الخطأ والاشتباه الحاصل حول موضوع، بوساطة حسّ آخر. لكن هل الخطأ هنا كان في الحسّ أو في تفسيره؟ أولاً علينا أن نصحح هذا المفهوم الخاطئ، فالخطأ لم يكن في الحس، فقولك «خطأ الحواس» قول مغلوط، وعليك أن تبدّل هذه العبارة وتقول: «الخطأ في تفسير ما حصلت عليه بالحس».

إذاً يمكن تصحيح خطأ الذهن في الإدراكات الحاصلة عن طريق المشاهدة، لكن بمساعدة نفس المشاهدة، مشاهدة من نوع آخر.

وهذا الأمر بنفسه صار سبباً لأن يظن جماعة بأنه لا يمكننا أن نحصل من طريق المشاهدة وعمل الذهن على إدراك حسيّ قطعي وواضح، وعليه فالطريق الوحيد الذي يمكن بواسطته الحكم بصحة إدراك حسّي معين إنما هو الإدراك الحاصل من الحسّ والمشاهدة، فالتجربة والاختبار، يمكن أن يكونا من الطرق الموجبة للاعتماد على نتاج حسّي معين، وعليه فلا يمكن الاعتماد على الإدراكات الحاصلة من الحسّ والتي لا تقبل التجربة والتقييم من طريق الحواس الأخرى المطمأنّ بها.

في مثال ارتكاب ملكة سبأ خطأً عند دخولها القصر، فإن القدم يمكنها أن تخبر أيضاً، بحيث عندما يحصل مقايسة بين الخبر الحاصل من العين وذاك الحاصل من القدم، يمكن أن يفهم أن تفسير الخبر الآتي من طريق العين كان خطأ. فهنا يكون الخبر الحاصل من طريق القدم هو الذي ساعد على كشف الخطأ، وإلا فإذا لم يكن الخبر الثاني بواسطة إحدى الحواس الأخرى، لا يمكن أن يرتفع هذا الخطأ. البعض هكذا يفكر، الأشخاص الذين يعتمدون على خطأ الحواس ـ الذي قلنا بأن أصل هذه الكلمة اشتباه، بل الخطأ في

تفسير الحواس ـ يريدون أن يأخذوا بيد الإنسان إلى وادي الشك، ويقولوا لا يمكن للإنسان الوصول إلى اليقين، حتى من طريق الحسّ لا يمكنه الوصول إلى اليقين أيضاً. يقولون نعم، في بعض الحالات التي يمكننا دعوة حسّ آخر لإصلاح الحسّ الأول المخطئ يمكن وجود إدراك يقيني وواضح، لكن في غير ذلك لا وجود لمثل هذا الإمكان، وسترون الآن هل هو صحيح ما يقولونه أم لا، ونحن سوف نواجههم بهذه الطريقة البسيطة:

ما لون هذا اللوح الذي ترونه من بعيد؟.. أخضر، لكن يمكن أن تكونوا قد اشتبهتم في ذلك، افتحوا أعينكم جيداً، واختبروا ذهنكم جيداً، ما هو لونه؟ ستقولون أخضر، حسناً، تقدموا قليلاً، من بعيد كنتم ترونه أخضر، تقدموا قليلاً وانظروا ما لونه؟.. أخضر. حسناً، كل الأفعال التي تقومون بها لأجل أن تفهموا أن هذا اللوح هو أخضر، لكن هذه الأفعال ليس لها إلا طريق واحد، وهو عمل العين أي عمل إحدى الحواس. هل يمكنكم الإتيان بحس آخر لأجل الاطمئنان بصحة هذه المشاهدة حول لون اللوح؟ وهل يوجد أساساً حسّ يساعدكم في ذلك؟.. جيد، نسأل الآن هل اليقين الواضح بأن لون هذا اللوح أخضر، أقل قيمة من اليقين الحاصل باختبار مشاهدة العين للماء بواسطة الخبر الحاصل من القدم في مثال ملكة سبأ؟ فملكة سبأ وضعت قدمها على الأرض وعلمت أنه لا يوجد ماء بل هو زجاج. فهل إن هذا اليقين في هذه النتيجة الواضحة والإدراك المطمْئن الذي حصلت عليه الملكة من مساعدة القدم للعين في الدخول إلى القصر الزجاجي لسليمان، أقوى وأوضح وأقطع من يقينكم بكون هذا اللوح أخضر اللون؟

بالنسبة لي اليقين بأن هذا اللوح أخضر اللون، لا يفرق عن

اليقين الحاصل من طريق وضع يدي في الماء والتأكد من عدم انكسار هذه الخشبة أو انكسارها. ماذا فعلت ملكة سبأ في الحقيقة؟.. إنها رفعت الاشتباه في تفسيرها بواسطة خبر حسي آخر، ذاك الخبر القائل بأن هذا ليس ماء، وهو غير العين، وإلا فالعين أوعزت لها بأن هذا ماء، فهي قامت برفع الاشتباه الحاصل في تفسير الحسّ الأول بمساعدة حسّ آخر.

وهنا نسأل ذاك الذي أوصل إلى اليقين، هل هو المركب من حسّين أو هو حسّ واحد؟.. هو حسّ واحد. فأنت اعتبرت الخبر الحاصل من الحسّ اللامس للقدم معياراً لكي تقول إنك أخطأت في تفسير الخبر الحاصل من العين، وذاك الحكم الأول كان خطأ وغلطاً. وبناء عليه فالذي يعطيك الإدراك الصحيح هو حسّ واحد لا حسّين. وكذلك الأمر عندما تضع يدك في الماء وتلمس الخشبة وترى أنها مستوية غير ملتوية أو منكسرة، ذاك الذي أعطاك الاطمئنان على خلاف ما توصلت إليه سابقاً عن طريق العين، فعلمت بأن هذه الخشبة ليست منكسرة، هل هو المركب من العين واليد، أو هو اليد فقط؟.. إن اليد فقط هي التي أخبرت بأنها ليست منكسرة.

إذاً كلام هؤلاء أيضاً خطأ، فواقعاً الاطمئنان إنما يحصل من طريق حسّ واحد، حتى في الحالات التي يقال بأنها نتيجة تركيب نوعين من الحسّ.

حقيقة المسألة هي أن الإنسان يشتبه في تفسير ما يستنتجه من الحسّ أو المشاهدة، لذا عليه أن يجد الطريق الذي يُبعده عن الوقوع في مثل هذا الاشتباه، وما يتصوّره بعضهم من أن هذا الطريق وهذا الأمر هو عبارة عن تركيب الإدراكات الحاصلة من طريق الحسّ فقط، كأن يحصل لديك من طريق حسّين أو ثلاثة، عندها فقط يمكن

الوقوف أمام وقوع الذهن في الخطأ عند تفسيره لتصوير حسّي معين. فهو تصوّر باطل، وكلام خاطئ.

نحن نقول:

١ ـ إن الإنسان يمكنه أن يحصل على إدراكات قطعية واضحة من العالم الخارجي عن طريق المشاهدة ـ المشاهدة الخارجية ـ والاحساسات أي الحواس الظاهرية.

٢ ـ إن الإنسان يخطئ أحياناً ـ وليس دائماً ـ في تفسير هذه الإدراكات، وعليه أن يكتشف الطريق المانع من الوقوع في مثل هذه التفاسير الذهنية الخاطئة للصور الحاصلة من طريق الحس. وبعبارة أخرى لا شك في أن الإنسان يحصل على إدراكات صحيحة من طريق المشاهدة الخارجية الحسية، لكن الذهن قد يخطئ أحياناً في تفسير الصور الذهنية الحاصلة من المشاهدة الحسية، لذا عليه أن يكتشف الأسلوب والطريق المناسب للابتعاد عن هذا الخطأ في تفسير الصور الحسية.

وأما القول بأن الطريق الوحيد لاكتشاف خطأ الحواس منحصر بمساعدة حسّ آخر أو أكثر، فهو كلام غير تام، لأنه في الحالات التي نكتشف الخطأ فيها بمعونة حسّ آخر، نكون قد اعتمدنا في الحقيقة على الخبر الحاصل من الحسّ الثاني. كمثال الخشبة في الماء، أو الماء الذي رأته ملكة سبأ حين دخولها قصر سليمان الزجاجي، فإنها بعد أن وضعت قدميها عرفت أنها قد وقعت في خطأ، فقامت بإصلاحه.

وفي مسألة القول بأننا نرى هذا اللوح أخضر، أيضاً يمكن التشكيك في ذلك، والقول بأنه إذا أتى شخص لديه اطلاع على الفيزياء، يعرف بأنه لا وجود أصلاً لشيء اسمه اللون الأخضر،

فاللون الأخضر هو عبارة عن حدٍّ معين من أمواج النور، بحيث إذا ازدادت هذه الأمواج أو قلّت يتبدل اللون، بل حتى نفس اللون لا واقعية له فضلاً عن اللون الأخضر. وذاك الذي له واقعية هو عبارة عن عدد من أمواج الضوء المنعكسة على سطحٍ معينٍ، ومع ارتفاع أو انخفاض هذه الأمواج يحصل اللون الأحمر والأصفر والأزرق والألوان الأخرى. واللون الأخضر ليس من الألوان الأصلية، بل هو لون تركيبي... حسناً، ما نتيجة هذا الكلام على نتيجة نقاشنا؟.. لا شيء، فأنت ذكرت تحقيقات علمية، وفهمت بأن الألوان في الحقيقة هي كيفيات توجد من الكميات، وقد قلت بأن هذه الكيفيات ليست هي الأصل، بل منشؤها الكمية العددية للأمواج الضوئية التي تجعلنا نرى هذا الشيء أحمر أو أبيض أو أصفر أو أسود أو أزرق، ثم إذا ركّبنا هذه الألوان ستتكوّن لدينا كمية ضوء إضافية، وسيكون هذا التركيب سبباً لأن نرى هذا اللوح أخضر اللون.

هل أثّرت هذه المعلومات على مطلبنا؟.. كلا! أي أنك مهما صعدت ومهما نزلت، فسيبقى هذا اللوح أخضر اللون، ليس أزرق ولا أسود ولا أبيض، كل ما في الأمر أن الذهن كان يرى أن كيفية اللون الأخضر، هي كيفية ظاهرة على هذا اللوح، هكذا كان تفسيره، أما الآن فيقول إن كيفية اللون الأخضر في الحقيقة هي حصيلة اندماج عدد معين من أمواج الضوء مع حاسّة النظر. إلا أن هذا التحليل الجديد لم يغير شيئاً في نتيجتنا، ففي النهاية ليس هناك شك في أن هذا اللوح يحتوي على مقدار من الأمواج الضوئية التي لا تعكس اللون الأزرق. العبارة تغيرت فقط، وإلا فالنتيجة واحدة وهي أن لون هذا اللوح أخضر، فأنت قد طلبت من الصبّاغ أن يستخدم اللون الأخضر في طلاء هذا اللوح، لا اللون الأسود، هذا مما لا شك فيه، فلا شك ولا ترديد في أنك استخدمت سائلاً أخضر في طلائك

لهذا اللوح. وعليه فيجب أن لا تزيلنا هذه الدراسات وهذه المطالعات والدقة وتطور المعلومات ـ التي هي مهمة جداً وذات قيمة عالية ـ عن المبادئ اليقينية، وتجرّنا إلى جحيم الشك، فالمبادئ اليقينية محفوظة في مكانها.

إذاً نحن توصلنا إلى وجود أخبار وإدراكات واضحة وقطعية تحصل من طريق الحواس ـ حتى في الحالات التي لا يمكن اختبارها بواسطة حسّ آخر ـ هذه نتيجة القسم الأول من بحث طرق المعرفة.

وسوف نصل لاحقاً إلى أنه كيف يمكن أن يحصل الاعتماد على هذه اليقينيات في أبحاثنا، فإذا استطاع الشكّاكون أن ينزعوا منا هذه اليقينيات، فلا أدري إلى أين ستقذف بنا أمواج الشك، فسوف لن يفيدنا لا المنطق الاستقرائي ولا المنطق الديناميكي ولا المنطق العلمي ولا المنطق الرياضي ولا المنطق التجريبي ولا المنطق الارسطي ولا المنطق الصوري ولا المنطق الشكلي ولا المنطق الصوري والشكلي ولا المنطق المادي؛ بل علينا أولاً أن نصلح هذه الأمور. لذا قبل أن ندخل في تلك الأبحاث، سنطرح أصل الموضوع، ثم نستأنف البحث. فإذا أحسستم بأنكم فهمتم الموضوع جيداً ببساطة، فسيمكنكم من الآن أن تعرفوا جيداً إلى أين سنصل في نهاية هذه الجلسات بمعونة الله.

(بعض الحاضرين): ما هي النتيجة؟ تفضلوا علينا لنكتبها.

ـ اكتبوا:

إن الأبحاث المتعلقة باللون وحدود أصالته، وارتباط الكيف بالكم المطروحة في علم الفيزياء، لا يمكنها أن تشكك في النتيجة التي توصلنا إليها اليوم في بحثنا، فنحن على كل حال وصلنا إلى أنه يمكن العثور على إدراكات واضحة وبديهية وقابلة للاعتماد، تحكي الواقع

عن طريق المشاهدات الخارجية، سواء أمكن تقييمها واختبارها بواسطة حسّ آخر أو لم يمكن ذلك، كمثال اللوح الذي رأينا أنه أخضر، ولا نشك في ذلك، مع أنه لا يمكن التأكد من صحة هذه المشاهدة عبر حواسّ أخرى. والحال أنه لا ترديد في أن اللوح الذي أمام أعيننا هو أخضر، أي أنه طلي باللون الأخضر، لا اللون الأسود أو البنّي. هل هناك شخص لديه أدنى تردد في الإدراك الحاصل من هذه المشاهدة؟

(بعض الحاضرين): هل يعني أن السراب له واقعية؟.

ـ نعم، يعني أن هذه الواقعية تكشف لنا أن هناك «سراب» وانعكاس للنور، لا ماء، لكن ذهننا أخطأ هنا وحكم بوجود الماء.

س ـ إذا كان هناك شخص مريض بمرض اليرقان، أي «الصفيرة» وكان يرى كل شيء بلون الصفار، فما حكمه؟

ـ كنت أريد أن أضرب مثال الصفار بعد مثال اللوح، لكن لأني أريد أن أجيب على أسئلتكم لم تتح لي الفرصة.

في مرض «الصفيرة» تكون عين الإنسان أيضاً متأثرة بالمرض، مثل من يضع نظارات خضراء، فالصفيرة مثل النظارات الخضراء، في هذه الحالة يكون الشخص مريضاً، والمريض يمكن أن يقع في خطأ الحواس أيضاً، «فالصفيرة» مثل بقاء معجون الأسنان في الفم.

طبعاً المريض بهذا المرض يرى هذا الحائط وهذا اللوح بلونين لا بلون واحد، فلا تظنوا بأنه يرى الحائط واللوح بنفس الدرجة من الاصفرار، لكن مع ذلك يكون اللون الأصفر هو اللون الغالب. فالشخص المريض بالصفيرة لا يرى هذا اللوح بلون أخضر خالص، بل يراه مشوباً باللون الأصفر، كاللون البني أو لون آخر شبيه. حسناً، لكن ما هو واقع المسألة؟.. في هذا المرض يظهر اللون ـ وهو

المقدار من الأمواج الصفراء ـ مقابل العين، بمعنى أن الأنوار والإشعاعات الصادرة من اللوح، إما أن تكون بلون مصفر، أو أنها تصل إلى شبكية العين بلون أصفر.

فعينه تنقل كل لون بالشكل الذي تنقله عين الفرد السالم للون الأصفر، وسبب ذلك هو مرور الأمواج من تلك الهالة الصفراء المحيطة بعينه. لكن الإشكال هنا إنما هو في التفسير أيضاً، أي أن الذهن يعتبر أن هذه الأمواج قد حصلت من نفس هذا الجسم، في حال أن هذه الأمواج لم تحصل لها التنقية، ولم تعبر من غير هذه الهالة الصفراء، فهي تعبر من الهالة الصفراء وتصل إليه عبرها. ولذا بعد أن نخبره بأن هناك هالة صفراء حول عينك تعبر هذه الأمواج من خلالها إلى العين، فسوف يتوجه إلى اشتباهه.

وعلى كل حال فهنا أيضاً لم يحصل أي خطأ في عمل آلة المشاهدة.

س ـ لكن ألا يمكن للعين أن ترفع هذا الاشتباه من عندها؟.

ـ نحن لم نقل إن العين تقدر أو لا تقدر، نحن نقول بأن الحواس تقوم بعملها هنا أيضاً. الأخوان يريدون أن يجرونا إلى سلسلة مباحثات لم تطرح بعد.. أصلاً ما معنى نفس رؤية خضرة هذا اللوح؟.. له معان كثيرة، يعني أن نفس هذا العمل ـ أي الرؤية ـ هو عمل تركيبي، أي ليس عملاً بسيطاً، وتركيبه مع ماذا؟.. تركيبه مع ما هو في الذهن، وهذا بحث آخر. ما أقوله هنا إنما هو لأجل أن تشخص هل أن ما تراه عينك من خضرة هذا اللوح هو الصحيح، أو أن الصحيح واقعاً كونه أسود، لكن تراه عينك أخضر اللون؟ المجيب هنا هو حاسة البصر فقط.

لا أريد أن أبين العوامل المؤثرة في حكمكم بخضرة هذا اللوح،

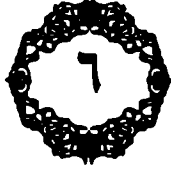
بحثنا هو أنه لا يمكن أن يحصل تقييم للإدراك الحاصل من طريق النظر بغيره من الحواسّ الأخرى، فلا يحصل لا من طريق الحاسّة الشامة ولا اللامسة ولا الحاسة الذائقة.

س ـ إذا وضعت يدك في الماء الحار ثم أخرجتها ووضعتها في الماء العادي، تجد أن الماء العادي بارداً، والحال أنك إذا وضعت يدك الأخرى التي كانت في الماء البارد فيه فستشعر بأن الماء ساخن، فهل هذا من جملة اشتباه الحواس؟.

ـ هذا نظير العين أيضاً، فأنت عندما تضع يدك في ماء بارد جداً، ثم تضعه في ماء فاترٍ، فلا يمكنك القول: كم هو ساخن هذا الماء!.. أنت تحس بأن هذا الماء ساخن، وحقيقة المسألة كذلك، يعني أن عصبك قد تأثر بالماء البارد، بحيث إذا وضعت يدك في الماء الفاتر فستشعر واقعاً بأنه حارّ. فإن يدك إنما تقدر على مقايسة الماء الساخن ضمن شرائط عادية، وإذا أدخلت يدك التي كانت خارج الماء في الإناء المحتوي على الماء الفاتر، فستتمكن بواسطتها من مقايسة السخونة العادية بشكل أفضل، طبعاً هذه المقايسة ليست «تامة» بل هي «أفضل». وأما إذا كانت يدك موضوعة في الماء البارد، فلا يمكنها أن تقيس مقدار الحرارة في الماء.. ولكن ماذا بالنسبة لإدراك أصل الحرارة في الماء؟ ألا يمكنها الحكم بأن هذا الماء حار؟.. إذاً يمكنها أن تعطيك إدراكاً معيناً.

فالخطأ إنما وقع في التفسير، فالحسّ يعطيك درجة الحرارة الواقعية، لكن ذهنك يفسر هذه الحرارة على ضوء الحرارة التي كانت تصله من قبل، فيحكم على الماء بأنه حارّ. وهذا تماماً مثل وجود مصدر للحرارة بعيد عنك لا تراه، كالمدفأة المخبّأة في إحدى زوايا الغرفة، فأنت عندما تدخل هذه الغرفة، ماذا يخبرك حسك

اللامس؟.. سيخبرك أول الأمر بأن حرارة الغرفة عشرين درجة، وفعلاً هي كذلك لا أكثر. لكنك لاحقاً ستعرف أن في هذه الغرفة مصدراً للحرارة يعطي حرارة مائة درجة، هذا التعرف اللاحق إنما تأخر لأجل وجود فاصلة فيما بينك وبين المصدر، فبعد أن تقترب منها وتضع يدك على واجهتها، تدرك أن حرارتها خمسون درجة. لكن داخل المدفأة النار تعطي حرارة مائة درجة أو مائة وعشرين درجة، فهذا الاشتباه الحاصل إنما هو في التفسير أيضاً.



المعرفة الفطرية

بسبب تغيير البرنامج، سيتغير وقت برنامجنا في يوم الاثنين، فأنا سأتحدث في الساعة الأولى، والشيخ الهاشمي يتحدث في الساعة الثانية. طبعاً هذه المشكلة ظهرت اليوم، لذا نرجو منكم أن تخبروا الأخوة والأخوات الغائبين الذين لم يطلعوا على هذا التغيير... لا أدري هل أن الحاضرين في جميع الجلسات هم أنفسهم أو أنهم مختلفون.

قلنا في الجلسة السابقة إننا نحصل على العلاقة المعرفية والعلاقة الإدراكية والعلاقة الذهنية من طريق المشاهدة الخارجية، وقد يحصل اشتباه في هذه العلاقة أحياناً. ونقاشنا إنما هو لمعرفة أين يكمن الخطأ، وهل إن آلات الحسّ هي المخطئة، أو أن الذهن هو المخطئ في تفسيره للإحساس؟ وتوصلنا إلى أن الاشتباه ليس في نفس الحسّ، بل الاشتباه إنما هو في التفسير الذي يجريه الذهن على ما حصل بالحسّ. وإذا عرفنا مكان الاشتباه فمن الطبيعي أن نتمكن من اكتشاف الطريق الواقي من الاشتباه بشكل أفضل.

وقلنا أيضاً إن مساعدة الحواس الأخرى من جملة الطرق الدافعة لهذا الاشتباه، وضربنا مثال الخشبة المستوية في الماء، والتي تظهر

للعين مكسورة، وقلنا إنه بعد أن نضع يدنا على الخشبة ونتلمّسها جيداً، ندرك أن لا وجود للكسر فيها. وبعد المطالعات الفيزيائية نفهم أن هذا الانكسار فيها ناشئ من الأشعة المنعكسة أثر عبور أشعة الضوء من الماء، لا أن نفس الخشبة مكسورة.

طريقة رفع الاخطاء الحسية:

إن مساعدة الحواس الأخرى من جملة الأمور الرافعة لاشتباه وخطأ الذهن في تفسيره للمشاهدات الحسية. وهذه هي بداية التجربة، فنحن سنسمي هذا العمل تجربة، إذ أنه نوع من التجربة، بمعنى أنه إذا لم نرد أن نضيع وقتنا حول تعريف التجربة والبحث في مصطلحاتها المختلفة، واستعملنا هذه الكلمة بمعناها العام الكلي، نقول إن هذا بنفسه تجربة، أي أنني رأيت الخشبة مكسورة، والآن أريد أن أضع يدي عليها لأرى هل هي مكسورة واقعاً أو لا، فأنا بهذا العمل أقوم بإجراء تجربة، وأختبر صحة أو سقم معلوماتي السابقة حول هذه الخشبة التي في الماء، لأرى هل هو صحيح أم لا؟ لكن كيف أقوم بالتجربة؟ أضع يدي على تلك الخشبة، وبلمسها أفهم أن الإحساس بانكسار الخشبة كان خاطئاً. نفس هذه التجربة ما هي؟.. هي عبارة عن مشاهدة ـ أي المشاهدة بالمعنى الواسع الذي تحدثنا عنها في الجلسة السابقة ـ وعليه فاختبار صحة المشاهدة أو عدم صحتها بواسطة مشاهدة أخرى تسمى تجربة. طبعاً في الجلسة السابقة وضحنا أن نتيجة هذه التجربة هي أننا اعتمدنا في المرة الثانية على المشاهدة أيضاً، وهي مشاهدة أمر حسّي، أي المشاهدة من طريق اللمس. وبناء عليه فمعنى هذا العمل ـ في المثال الذي ذكرناه ـ هو أننا لم نعتمد على أمرين، بل اعتمدنا على المشاهدة الثانية فقط.

واليوم نريد أن نقول بأنه يمكننا أن نستفيد من الطريقة التجريبية

لأجل عدم وقوع الذهن في الخطأ عند تفسيره للمدركات الحسية، فنحن نؤيد استخدام الطريقة التجريبية في هذه المسألة، وهذا الأمر واضح جداً.

لكن في مبحث المعرفة لدينا اعتماد على استخدام التجربة الحسية ـ ضمن حدودها ـ إلا أنه يجب أن لا ننسى أن ما نستخدمه لمعرفة الخطأ ورفع الأخطاء الذهنية في التجربة الحسية والخارجية ليس حسّاً، بل هو قدرة الذهن على التجزئة والتحليل والتركيب والإضافة. وفي الواقع إن فكرنا هو الذي يقوم بإضافة إدراك حسّي جديد على إدراك حسّي قديم، ويربط بينهما ويقول بأني أخطأت سابقاً، وبعد ذلك يقوم نفس هذا الفكر التحليلي ببيان منشأ الخطأ وتحديد مكانه.

دقّقوا في هذا المثال: لقد رأيت الخشبة مكسورة في الماء. أول الأمر صدّقت بأن الخشبة مكسورة، وبعد ذلك وضعت يدك في الماء، إما صدفة لأجل أن ترى أين هو الكسر، أو لأنك شككت فوضعت يدك للتأكد من كسرها وتلمستها، فعلمت أن الخشبة ليست مكسورة.

هنا قام فكرك بوضع الإدراك الحسي الثاني جنب الإدراك الحسي الأول، وأخبر بأن ذاك التفسير الذهني للإدراك الحسي الأول ـ أي اسناد الانكسار في صورة العين إلى نفس الخشبة ـ خطأ، وأن هذا الانكسار في الصورة الآتي من الحسّ ليس مرتبطاً بالخشبة، إذاً من أين حصل هذا الانكسار؟

يستطيع الذهن أن يجد الجواب بسهولة، وهذه بداية لفعالية الذهن، فالفكر التحليلي في هذه الحالة عليه أن يناقش مسألة الرؤية وارتباطها بالضوء وارتباطها بالأشعة وسطوع الشعاع وانعكاسه من الجسم المرئي، وأنه عندما يعبر هذا الشعاع من سائل كالماء، أو أحياناً من جسم شفّاف غير سائل كالزجاج وأمثاله، فإنه سوف

ينكسر، وسيكون هذا الانكسار في الخارج في نقطة من نقاط الخشبة. وعليه فسيخرج الذهن في النهاية بنتيجة حاصلها أن هذا الانكسار قد انتقل إلى شبكية العين ومركز الرؤية. فالفكر التحليلي والذهن هو الذي يقوم بكل هذه الأعمال، لا الحس، لأن الحسّ ليس قادراً على القيام بأيّ من هذه الأفعال. نعم، في هذه التحقيقات ستكون العين عاملاً مساعداً للذهن، إلا أنها لا تقوم بأصل الفعل، فأصل الفعل يقوم به الفكر التحليلي والذهن، الفكر الذي يمكنه التجزئة والتحليل والتركيب والاستنتاج هو الذي يقوم بهذه الأفعال، وإن كانت وسائله هي الحسّ، فالحسّ هنا يأخذ شكل وسيلة وآلة فقط للقيام بخدمة الفكر التحليلي، أما الثقل الأكبر في مثل هذه المعارف فهو ملقى على عاتق الفكر التحليلي للإنسان.

نتيجة النقاش: إنّ الطرق التجريبية الصحيحة مفيدة جداً في الوقاية من وقوع الذهن في الاشتباه أثناء تفسيره للإدراكات الحسية، وفي هذه الطرق يعتمد الفكر التحليلي والذهن على الحس، إلا أن العمل الأساس هو على عاتق الفكر. والحسّ يبقى بمثابة وسيلة وآلة في خدمة الفكر وقدرة الإنسان والذهن على التجزئة والتحليل والتركيب والاستنتاج.

الفكر التحليلي والخروج من حالة الشك:

بقيت ملاحظة أخرى في مسألة اختبار صحة أو سقم هذا الاستنتاج، وهي أن الفكر يقوم بعملية التجزئة والتحليل والتركيب والاستنتاج، لكنه قد يشك في استنتاجه هذا، فمن أجل أن يحصل الذهن على الاطمئنان بصحة هذا الاستنتاج، يلجأ إلى القيام بعدة تجارب من أبعاد مختلفة، إلا أنه في كل تجربة من هذه التجارب يسعى الذهن التحليلي والفكر الخلاّق والمبتكر للحصول على النتيجة

باستخدام الحس، وإعادة اختبار نتيجة الفكر التحليلي التي حصل عليها في المرحلة الأولى.

فمثلاً يرى الإنسان أن الشمس تشرق في الصباح من جهة من جهات الأرض، وتتحرك إلى وسط السماء، ثم تهبط في الطرف الآخر من الأرض. فعين الإنسان ترى اختلاف مكان الشمس في ساعات النهار بالنسبة لنفس الناظر، فالإدراك الحسي لهذا الإنسان يفيد بأن وضع الشمس ومحاذاتها له وللنقطة التي يعيش فيها، تختلف في ساعات النهار، هذا هو إدراكه الحسّي. والحسّ هنا لم يشتبه أبداً، فهو واقعاً يرى الفرق في وضع الشمس ومحاذاتها من ساعة لأخرى، ولا شك في ذلك. وهنا نقول كذلك، حيث لا يوجد أي خطأ حسيّ في هذه المسألة، إلا أن ذهن هذا الإنسان وفكره فسّر هذا الإدراك الحسّي، وتوصل إلى إن الشمس تتحرك في الفضاء من جهة الشرق إلى جهة الغرب، هذا هو تفسير الذهن والفكر للإدراك الحسي الصحيح الذي وصل إليه.. فهل هذا التفسير صحيح أو غلط؟.. في أول الأمر نقول إنه صحيح، إلى أن نواجه مسألة الكسوف وذهاب أشعة الشمس، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يرى الإنسان حركة القمر في السماء، حيث يرى أن القمر ـ من جهة وضعه ومحاذاته له ـ يشتمل على وضعية متغيرة، أي أنه يرى أن القمر في الساعات المختلفة يتحرك من جهة الشرق إلى جهة الغرب، ويتغير وضعه ومحاذاته بالنسبة للمكان الذي يعيش فيه، وبناء على هذه المعطيات قال هذا الإنسان: إن القمر يتحرك من المشرق إلى المغرب. ويبقى على ذلك إلى أن يواجه ظاهرة خسوف القمر، أو كسوف الشمس وانعدام نورهما.

نتيجة لمطالعاته المتطورة في عصره، كان هذا الإنسان يعتقد بوجود أفلاك تدور حول الأرض، وأنّ كلّاً من الشمس والقمر ثابتان

داخل واحدة من هذه الأفلاك، وهذه الأفلاك تدور حول الأرض بواسطة دوران الفلك الأكبر، وهو ما كان يسمى «بالفلك الأطلس والفلك التاسع والفلك الخالي من النجوم» وفي نفس الوقت الذي تدور فيه هذه الأفلاك حول الأرض، لها حركة داخل نفسها أيضاً. هكذا كان يفكر الإنسان: بأن الأفلاك هي على شكل كرات مختلفة الحجم، كل واحدة داخل الأخرى، الكرة الكبرى هي فلك الأفلاك ـ الفلك التاسع ـ التي تحتوي على ثمانية أفلاك أخرى في داخلها، وحركة فلك الأفلاك هذه موجبة لتحرك الأفلاك الثمانية الأخرى أيضاً حول المحور الأصغر ومركز هذه الأفلاك جميعاً هو الأرض، بحيث يدور دورة كاملة حول محوره كل أربع وعشرين ساعة، وعلى أساس هذه الفرضية كان يخبر ويُنبئ عن حصول الخسوف والكسوف، فقد كان في تصوّرهم أن الكسوف ناشئ من حيلولة القمر بين الشمس والأرض. وهذا التصوّر مقبول اليوم كذلك، ففي أثناء تلك الحركة الداخلية للأفلاك، يقف القمر مقابل الشمس، فلا نعود نرى أشعة الشمس كاملة، ونقول بأن الشمس قد كُسفت، وعلى أساس تلك النظرية وتلك المشاهدات قام ذلك الإنسان بعمل حساب للكسوف. وصار يمكنه أن يُنبئ عن حصول الكسوف.

منذ ألف وثلاثمائة سنة أو ألف وخمسمائة سنة كان الإنسان بمقدوره أن يحسب بدقة وقت الكسوف، بحيث إن فارق الدقة بين تلك الأيام وبين يومنا هذا قليل جداً. فقد كان ينبئ ـ بناء على هذا الحساب ـ بأنه بعد ثلاث سنوات أو بعد عشر سنوات سيحصل كسوف للشمس بهذا المقدار في طهران وفي اليوم الفلاني والساعة والدقيقة الفلانية.

ذاك الإنسان استطاع الوصول إلى مثل هذه التجربة والتوقّع، واختبر هذه التجربة بشكل صحيح، فمثلاً حسب بأنه بعد ثلاث

سنوات سيحصل كسوف في طهران في اليوم التاسع عشر من شهر تموز، في الساعة الرابعة وثلاث وثلاثين دقيقة بعد الظهر، وسيكون الكسوف بمقدار خُمس سطح الشمس. وبعد ثلاث سنوات رأينا أن هذا الإخبار كان صحيحاً. وهكذا اختبر معلوماته بواسطة هذا الإخبار، فهو جرّب وأعاد الاختبار، والتجربة أيّدت ما توقعه وأخبر به، وعلم أن ما توقّعه كان صحيحاً، وأراد من صحة هذه التجربة وهذا التوقّع أن يخرج بصحة ذاك التفسير الذي أدركه حسّه ـ وهو أن الشمس تتحرّك من الشرق إلى الغرب، وكذا القمر يتحرّك من الشرق إلى الغرب، وهذه الحركة ناشئة من الحركة الكلية للفلك الأطلس، أي أن ذاك الفلك الخالي من النجوم والفلك التاسع يدور حول الأرض مرة كل يوم ـ ويتأكد ذلك التفسير بعد أن يأخذ صورة التجربة، فيقع كل من النتيجة والتجزئة والتحليل والتركيب واستنتاج فكرة التحليل موقع الصحة عنده، ويقول إن هذا دليل على صحة عملي الذهني. فيصير أكثر اطمئناناً، ويطمئن أكثر بأن الواقع هو كذلك وأن الأرض ثابتة، والشمس والقمر كل منهما ثابت في فلك، وهذا الفلك يدور حول الأرض، لكن كل هذه الأفلاك ـ إلى فلك الثوابت وهو الفلك الثامن ـ داخل الفلك الأكبر الخالي من النجوم الذي هو الفلك التاسع أو فلك الأفلاك، وهو يدور حول مركزه وهو الأرض مرة كل أربع وعشرين ساعة، أما الأرض فهي في نقطة مركز فلك الأفلاك[1].

فالإنسان السابق أراد أن يستدل على صحة تفسيره لهذه

---

(١) يشير الدكتور البهشتي هنا الى أحد أهم وأدق مسائل الفلسفة، وهي باختصار انه لا يمكن أن يأتي شكل من أشكال القطع بصحة نظرية ما نتيجة صحة افتراض مرتبط بتلك النظرية. ومثالها الابرز هو مثال الخسوف والكسوف الذي يصدق توقعه بناء على نظرية بطليموس الباطلة، وايضاً بناء على نظرية كبلر ـ كوبرنيكي.

الإدراكات الحسية، بواسطة صحة إخباراته وتنبؤاته الواضحة من هذه التجربة. لكن هل كان تفسيره صحيحاً حقّاً؟.. لا لم يكن صحيحاً، فهو أيضاً كان مخطئاً. لكن ما الذي كان يخطئ فيه؟ هل هو الحس؟.. كلا. بل ذهنه وتحليله هو الذي أخطأ. لكن كيف يمكن رفع هذا الاشتباه والخطأ؟.. لقد تقدم الإنسان في تجاربه، وتقدم حتى أجرى تجارب جديدة ـ كما ورد ذلك في تاريخ علم الفضاء، حيث قرأتم تجربة «داندولي» وتجارب أخرى ـ أدت إلى أن يحصل له الشك في صحة تجربته الأولى، ثم تقدم حتى وصل إلى أن التفسير الذي كان يطلقه على إدراكاته الحسية كان خطأ من أساسه. وأن ذاك الذي يدور حول الأرض مرة كل يوم ليس هو الأفلاك، بل الأرض هي التي تدور حول نفسها مرة كل أربعٍ وعشرين ساعة. وتلك الحركة من المغرب، فحركة الأرض من الغرب إلى الشرق وليست من الشرق إلى الغرب، وأيضاً ما يتحرك ليس هو فلك الأفلاك والشمس والقمر، بل هي الأرض.

لكن انتبهوا جيداً، بناءً على التفسير الجديد هل كانت تجاربه وحساباته السابقة وإخباراته عن زمان ومكان الكسوف اشتباهاً أو أنها كانت صحيحة؟.. بلا شك كانت صحيحة، لأنه كان قد أجرى تجربة، وواقعاً حصل انكساف الشمس في تلك الساعة وفي ذلك المكان المعين كما كان المتوقع.

وبناء عليه، أنتم ترون أيضاً أن توقعه وحسابه صحيح، وذاك الأمر الخطأ إنما هو في تفسيره فقط. فهناك كان يعتقد أن كل العالم يدور حول الأرض، وهنا صار يعتقد أن الأرض تدور حول نفسها. ونتيجة إخباره بأنه سيحصل كسوف في اليوم الفلاني والساعة الفلانية والمكان المعين وسيحول القمر بين الأرض والشمس كانت صحيحة، هذا الحساب كله صحيح، وهذا الاستنتاج للفكر التحليلي كان

صحيحاً. لكن الخطأ إنما كان في التفسير الأول فقط، وعلى أساس هذا التفسير الأولي كان جزء من حساباته حول الكسوف خطأ، وهو ذاك الجزء الراجع إلى تخيله بأن الأرض ثابتة، وأن القمر قد حال بين الأرض الثابتة والشمس المتحركة. لكنه الآن فهم أن المسألة ليست كذلك، بل إن القمر قد حال بين الأرض المتحركة والشمس الثابتة، والمراد بثبات الشمس إنما هو بالقياس إلى الأرض، وإلا فالشمس متحركة أيضاً.

كل هذا يدلّل على أن ما يجب أن نتبعه في الطريقة التجريبية هو الفكر التحليلي، وأن وسائل الفكر التحليلي في الطريقة التجريبية هو الحسّ.

لا يظن أحد أننا نبين معجزة الحسّ من خلال توضيح الطريقة الحسية والتجريبية، ليس الأمر كذلك، بل نحن سنبيّن معجزة الذهن والفكر التحليلي الذي يمكنه استخدام الحسّ في استنتاجاته. إذاً جميع القدرات مرتبطة بالفكر التحليلي، وفي نفس الوقت علينا أن لا ننسى أننا نعتمد في هذا القسم من إدراكاتنا الحسية ومباحثه على الطريقة التجريبية، ولا يظن أحد أن الطريقة التجريبية والعمل على أساسها مختص بـ «فرانسيس بيكون»(١) لا ليس مختصاً به.

كذلك لا يظن أحد أنه إنما تم الاعتماد على التجربة في القرون الخمسة الأخيرة فقط، فكل من له اطلاع على العلم والفكر البشري يعرف أن أرسطاطاليس قد اعتمد على الطريقة التجريبية في التجريبيات، وكذا ابن سينا اعتمد على التجربة في الأبحاث المرتبطة بالمشاهدات

---

(١) فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م) فيلسوف انجليزي، أهم خدمة قدمها للفلسفة هي أنه وضع أسس الاستقراء، وروّج لهذا المذهب في العلوم التجريبية.

والدراسات الخارجية الحسية، وليس هذا الأمر مختص بفرانسيس بيكون. والقول بأن ما أتى به بيكون على ماذا يعتمد؟ فهذه مسألة مستقلة. وإلا فأساس الطريقة التجريبية كانت موجودة في أعمال أرسطاطاليس وأمثاله وفي أعمال الكثير من مفكري العالم.

نطاق الطريقة التجريبية:

هنا يجب أن أبين مسألة مهمة أخرى وهي أن أثر الطريقة التجريبية إنما هو في خصوص العلوم التجريبية، وإذا أراد شخص أن يعمم هذه الطريقة بحيث يقول إنه لا يوجد طريقة أخرى لأجل الابتعاد عن الوقوع في الخطأ الذهني غير الطريقة التجريبية فقد اشتبه وأخطأ. فإن فكرنا التحليلي يعمل أيضاً في مواضيع فكرية أخرى لا يمكن للحس أن يتوصل إليها، ولا قابلية له في العمل في تلك المواضيع أصلاً، كالمواضيع المتعلقة بالعلوم الرياضية.

فمثلاً عندما تُعطى مسألة هندسية لتحلها، فبعد أن تقوم بحلها وتصل إلى نتيجة فيها، إذا راودك شك في أن النتيجة التي توصلت إليها هل هي صحيحة أم لا؟ وشككت في أنك هل سلكت طريق الحل الصحيح أم لا.. كيف تختبر صحة أو عدم صحة حساباتك؟ هل من طريق الحسّ؟.. كلا.

وهناك مثال أوضح من هذا، وهو أن الموظف المسؤول عن صندوق البنك إذا كان لديه في الصندوق مبلغ ٧٤٣٥٠ ريالاً في الصباح، ثم بعد ذلك بدأ يدفع من هذا الصندوق ويضع فيه أيضاً إلى آخر وقت العمل، فعليه عند نهاية العمل أن يقدم تقريراً للحساب، ويراجع دفتره ليرى ماذا حصل للمبلغ الذي كان موجوداً في الصندوق صباحاً، فإنّ عليه أن يطابق بين المدفوعات والمقبوضات، ويقارنها مع ما هو موجود فعلاً في الصندوق عند نهاية العمل، فيكتب

الموجود في الصندوق صباحاً، والموجود الحالي الذي هو ١٣٤٢٥٠ ريالاً مثلاً، ويرى الخارج والداخل إلى الصندوق، فإذا لم يراجع تلك الحسابات، بمعنى أن ما كان موجوداً في الصباح لم يتساو مع الداخل إلى الصندوق ناقص الخارج منه، وكان أقل بريالين أو أكثر، فماذا عليه أن يفعل؟ هل يمكنه أن يتأكد من صحة حسابه أو خطئه بواسطة التجربة.. أو بإعادة الحساب؟.. عليه أن يعيد حسابه من جديد ليعثر على مكان الاشتباه. فمثلاً تذكر أنه أثناء عمله كان يبحث عن ريالين ليتمم بهما حساب شخص ما، إلا أن ذاك الشخص قال له لا أريدها، فهي لا تستحق أن نضيع وقتنا لأجلها. فهو لأجل أن يعرف أن خطأه كان هنا عليه أن يراجع حافظته ويعثر على ما كان قد حصل معه من الصباح إلى آخر وقت العمل، ويتذكر تلك الحادثة، ثم يقوم بوضع الريالين جانباً حتى يصح حسابه. فهل أن عمله هذا صادر عن تجربة حسية أو عن عمل ذهني؟

لا يمكن القول بأنه يرى الأرقام بحسه وينظر إلى الآلة الحاسبة، فهذه ليس تجربة حسية، فإن العين تعمل حتى أثناء الكتابة أيضاً. إذاً هذا العمل هو عمل ذهني صرف وليس عملاً حسياً، أي أنه إذا فرض وجود إنسان ذكي جداً يستطيع أن يحسب كل هذه العمليات الحسابية بذهنه دون الحاجة إلى الورقة والقلم، فلن يستخدم حواسه. لذا لا يحتاج الإنسان في عملية حسابية من ثلاثة أو أربعة أرقام إلى ورقة وقلم، كأن يكون في جيبي صباحاً مائة ريال مثلاً، فاشتريت لبناً بخمسة عشر ريالاً وخبزاً بعشر ريالات، وخياراً بأربعة وعشرين ريالاً، والآن بقي معي واحد وخمسين ريالاً، هذه الحسابات لا تحتاج إلى آلة حاسبة، فإذا فرض أني حسبت المال المتبقي، فكان ثمانية وأربعين هنا أسأل نفسي أين الريالات الثلاثة المتبقية؟

عندها أتذكر أني اشتريت بها قلماً. هنا ما هو الذي يعمل: هل

هو الحسّ أو الذهن؟.. طبعاً الذهن. وفي الكثير من الحسابات الرياضية المعقدة نعمل كذلك.

إذن فالذي يعثر على الخطأ ويكتشفه في علم الرياضيات هو الذهن، كما أن نفس الخطأ ليس صادراً عن الحسّ، بل هو مستند إلى الذهن. فالمخطئ هو الذهن والفكر التحليلي، كما أن المكتشف للخطأ هو الذهن والفكر التحليلي أيضاً، لكن في أي الموضوعات، الحسية أو الرياضية؟.. الرياضية فقط.

لقد بيّنا في المسألة الأولى أنه لا شك في أن الطريقة التجريبية مفيدة لعدم الوقوع في الخطأ في عمل الذهن المتعلق بالحس، ويجب الإفادة منها، ومما لا شك فيه أيضاً أن الفكر التحليلي في الطريقة التجريبية يعتمد على الحس. لكن لا يبتهج القائلون بانحصار الفكر بالحسّيات ويقولوا: بأنكم تقرّون بأن العلوم التجريبية والطريقة التجريبية هي مصدر المعرفة فقط وفقط.

انتبهوا جيداً، هذا الكلام منا ليس جديداً، بل نحن نقبل بذلك من أول الأمر، أجدادنا كانوا يقبلون بذلك ـ أجدادنا الفكريون لا النسبيون ـ فأجدادنا كانوا يرون ذلك، وهؤلاء لم يأتوا بمعجزة كشف القمر، هذا ليس عيباً، لكن العيب في أنهم اشتبهوا، فنحن كنا نقول بأن طريقة المعرفة ليست منحصرة بالطريقة التجريبية، كما أن حدود المعرفة ومساحتها ليسا منحصرين بالحسّ والتجربة، مضافاً إلى أن طريقة التحفظ عن الوقوع في الخطأ الذهني ليست منحصرةً كذلك بالطرق التجريبية، بل لدينا أيضاً طرق ذهنية أخرى تفيد ذلك، من قبيل العلوم الرياضية التي يقرّ التجريبيون بأنها ليست تجريبية.

هل تعلمون أن هذه المسألة، وهي أن الشيء الذي يمكننا الاعتماد عليه في الإدراك هو علم الرياضيات وطرق علم الرياضيات

والمنطق الرياضي، مطروحة في أوروبا في العصر الحالي؟. وعليه فيجب عليهم أن يعيدوا العلوم التجريبية إلى علم الرياضيات ـ وقد فعلوا ذلك ـ فنرى الآن الكثير من الأخطاء الحاصلة في الأمور التجريبية تكتشف بواسطة إعادة النظر فيها عبر الحسابات الرياضية، لا عبر التجربة، لماذا؟.. لأن مسائل العلوم التجريبية أيضاً قد تبدلت إلى مسائل في علم الرياضيات، فبفضل الترابط بين علم الرياضيات والعلوم التجريبية، حلّت الكثير من الاشتباهات والألغاز الحاصلة بالتجربة عبر إعادة النظر في الحسابات الرياضية.

وبناء عليه فالطريقة الثانية، هي الطريقة الرياضية. فنحن نستفيد من الطرق المرتبطة بعلوم الهندسة والحساب والجبر والعلوم الأخرى المتفرعة من هذه العلوم الثلاثة ـ أو هذين العلمين بناء على أن الجبر في الحقيقة هو نوع من الحساب ـ.

طريقة الذهن التحليلي في ابتداع النظريات:

لقد صار من المعلوم أن الطريق المانع من الوقوع في الاشتباه ليس منحصراً بالتجربة والطرق التجريبية، بل يمكننا أن نقول: إنه عندما يتقرر أن يكون العمل الأساسي للمعرفة ملقى على عاتق الفكر التحليلي، فسوف يكون ميدان المعرفة وحدودها ـ خارج حدود العلوم الحسّية والتجريبية وحدود علم الرياضيات ـ هو الفكر التحليلي الذي هو ضمن حدود العلوم التحليلية أيضاً.

كيف نجعل التعاريف أدقّ يوماً بعد يوم؟ حتى تلك التعاريف الموجودة في علم الرياضيات أو الهندسة، فنحن نصل إلى ذلك عبر الدقة أكثر في الأساليب التحليلية، وعبر سلسلة من الإدراكات والمعارف التحليلية، فلدى ذهننا إدراكات خارجة عن حدود الإدراكات الحسّية، وخارجة عن حدود المسائل المرتبطة بالعدد

والأشكال الهندسية. فمثلاً التحاليل التي أجراها «هيغل» نفسه في الفلسفة الوجودية، ليست مسائل رياضية ولا حسية. كما أن التحاليل التي أجراها (ماركس) بناءً على دراساته، حيث أراد من مشاهداته ومن الأمور التي قرأها وكانت قد حصلت في تاريخ الإنسانية، أن يستنتج أسس الحركة التكاملية للمجتمعات ـ كلامنا هنا ليس في صحة أو عدم صحة ذلك ـ على ماذا كانت تعتمد هذه التحاليل؟ ماذا كان يفعل في هذه التحاليل وماذا كان يستخدم؟.. كان يستخدم الفكر التحليلي. أراد (ماركس) أن يصل إلى تكامل وسائل الإنتاج من خلال جمع ما نقله محققو التاريخ في مسألة حياة الإنسان، فهو يريد أن يربط بين تكامل وسائل الانتاج وبين تكامل حضارة وثقافة واقتصاد الإنسان، ومن هنا وضع نظرية جديدةً لعلم الاجتماع. فما هو الأمر الذي اعتمد عليه هنا؟.. إنه الذهن والفكر التحليلي.

هل يمكن أن تخضع نظريات (ماركس) للتجربة؟ أنتم تعلمون جيداً بأن مسائل علم الاجتماع ليست قابلة للتجربة بهذه السهولة، فهل أن (ماركس) توصل إلى هذه النتائج عبر الأساليب الرياضية وإعادة النظر في حسابات الأعداد والأرقام أو الأشكال الهندسية؟.. كلا، فهو أعمل فكره التحليلي في هذه الإدراكات، معتمداً على المؤرخين الذين دوّنوا مشاهداتهم الخارجية وضبطوها ووضعوها بين أيدي المحللين أمثال (ماركس).

ما هو الأمر الذي قام به (ماركس) في حياته وبذل عمره لأجل الوصول إلى نظريته ـ سواء كانت هذه النظرية صحيحة أو خطأ ـ ؟ هل هو التجربة؟ أو الحسابات الرياضية؟.. ليس شيئاً منهما.. بل هو فكره التحليلي الذي كان في البداية عبارة عن الربط بين المعطيات التي لديه، لكنه بعد أن وجد بأنه لا توجد رابطة قطعية ومنطقية بين المقدمات والنتيجة التي فرضها، غيّر هذه الفرضية، وقام بالربط بين

مقدمات ونتيجة أخرى، فوجد أن هناك رابطة منطقية بين المقدمات والنتيجة.

وبناء عليه فالعمل الذي يقوم به العلماء المحلّلون لعلم الاجتماع وأمثالهم، إنما هو إعمال الفكر التحليلي بين المقدمات والنتائج. وبعبارة أخرى كلما كانت العلاقة بين المقدمات والنتائج تشير إلى صحة هذه العلاقات عبر تكرار العملية الفكرية والتحليلية، نعرف أن فكرنا التحليلي قد وصل إلى نتيجة صحيحة، وكلما رأينا أنه لا توجد النتيجة المطلوبة من التجزئة والتحليل، نعرف أن الذهن قد اخطأ في هذا الربط، لذا نذهب لافتراض رابطة وعلاقة جديدة أخرى، ونبقى نفترض علاقات بين معطيات ونتائج أخرى، إلى أن نصل إلى الفرضية التي تكون أكثر انسجاماً مع مجموع المعطيات التي لدينا، أو تنسجم معها مائة بالمائة. هذا هو عمل الفكر التحليلي في المسائل الاجتماعية، وإلاّ فكلنا يعلم أن إمكان التجربة في مسائل علم الاجتماع ضعيف جداً، إن لم نقل بأن التجربة غير ممكنة في بعض المسائل[1]، فهل

(١) يشير الدكتور البهشتي إلى واحدة من أهم المسائل في العلوم الاجتماعية، وهي أن للعلوم التجريبية خصائص من قبيل امكان تكرارها، والعثور على العلل والمعلولات ـ وأصل الحضور والغياب والتغيرات الحاصلة في نفس الزمان، في نظرية (استوارت ميل) ـ والاستقلال عن الناظر والكلية و. . . ، أما في العلوم الاجتماعية فليست خصائصها كذلك، ففي المثال المذكور لا يمكن في التاريخ أن نغير الحوادث الجارية لنعلم أن لو تغيرت الحادثة الفلانية ماذا كان سيحصل، مضافاً إلى ذلك فإننا نواجه في التاريخ قضايا شخصية ـ على خلاف العلوم التجريبية حيث تتحدث عن قضايا كلية من قبيل كلية الماء وكلية الحديد، وإن كان كذلك في بعض العلوم مثل علم الكون ـ وأيضاً العلوم الاجتماعية تتأثر بالتوقعات، فمثلاً إذا قيل إن البنك الفلاني يمكن أن يعلن إفلاسه، فسوف يسحب المودعون حساباتهم منه، وهذا ما سوف يؤدي إلى إفلاسه، فنفس التوقّع والتكهّن بالإفلاس كان هو الموجب لوقوع الحادثة، بينما الأمر ليس كذلك في توقع الكسوف في الساعة الفلانية. انظر (كارل رايموند دودر) فقرة التفسير التاريخي.

يمكن لأي شخص في هذا الزمان، أن يجري التجربة الاجتماعية التي جرت على النظام الاقطاعي، وأن يفترض أن هذا النظام قد أفرز من داخله وضعاً برجوازياً وربّاه ورعاه حتى انقلب الوضع البرجوازي على النظام الاقطاعي وقضى عليه؟ أو أنه لا يمكن ذلك. أو يمكن بمقدار بسيط.

الأشخاص الذين عاشوا في المجتمع المتحوّل من حالة الاقطاعية إلى الرأسمالية المدنية فقط هم الذين يمكنهم القيام بهذا العمل، فإمكانية إجراء التجربة الآن التي تبين العلاقة بين البرجوازية المحلية وبين الإقطاعية قد انعدمت أصلاً.

أي إذا فرضنا وجود مجتمعات اقطاعية وقائمة على ملكية الأراضي الكبيرة، فإن امكان إقامة التجربة على ظهور البرجوازية ومحاربتها للاقطاعية إما غير ممكنة أصلاً، أو أنها قليلة جداً جداً، وذلك بسبب انتشار الرأسمالية والتي تسعى في الحقيقة إلى تعميم ظاهرة الرأسمالية والامبريالية الخاصة المعتمدة على الرأسمالية إلى جميع العالم.

إذاً على ماذا يعتمد البحث في مثل علم الاجتماع؟ إنّه يعتمد على الفكر التحليلي، والطرق التي يجب استخدامها فيه، وهي الطرق التحليلية الخالصة، لا الطرق التجريبية ولا الرياضية.

يقول (ماركس) إن هذه الطريقة التحليلية هي طريقة الدياليكتيك، وسوف نرى في الجلسة الآتية ما هو الدياليكتيك، وهل هو مشروع جديد أو قديم؟ وما معنى الدياليكتيك؟ وما معنى الدياليكتيكية المادية؟.. سوف نتحدث عن هذه المسائل في الجلسة الآتية، والآن ننتقل إلى الأسئلة:

الأسئلة والأجوبة[1]

س ـ رؤية الخشبة مكسورة لا تحتاج إلى استنتاج، فإنه حتى لو كان الإنسان مجنوناً، وليس لديه القدرة على التجزئة والتحليل، إذا رأى الخشبة في الماء يجدها مكسورة، والتجزئة والتحليل يأتيان في مرحلة الشك.

ـ ليس الأمر كما تقول، لأن ذهن ذاك المجنون قد أعطى تفسيراً عادياً، فهو لأي شيء نسب هذا الانكسار؟ . . للخشبة. . أليس كذلك. لكنك سترى لاحقاً وستخبرك دراساتك بأن الإنسان لا يرى نفس الأشياء بشكل مباشر، أي أنك لا تراني مباشرة، فإنك تراني من خلال الصورة التي في شبكية العين، والتي انتقلت إليها من الصورة التي في الخارج، كل ما في الأمر، قبل الدراسات العلمية لم تكن تعلم بوجود صورة في شبكية عينيك، وصورة أخرى مرسومة في الخارج. وأنت تراني من خلال هاتين الصورتين، بل أكثر من صورتين، لكن على أقل التقادير هناك صورتان.

فأنت وصلت إلى هذا الأمر بعد الدراسات العلمية، وبناء عليه فمن الواضح أن ما تراه عين المجنون بأنه مكسور ليس هو الخشبة، بل هو صورة الخشبة، لكن ذهن هذا المجنون نسب هذه الصورة المنكسرة إلى نفس الخشبة. وما عرفنا حصول الاشتباه فيه لاحقاً هو هذه النسبة، وإلاّ فعين المجنون قد رأت صورة الانكسار حقيقة، لكن هذه الصورة المنكسرة كانت في الفضاء، أي أن الأشعة انعكست من الخشبة، ولأجل عبورها من الماء رسمت صورة منكسرة في الفضاء. إذاً فذهن المجنون يعطي نسبة، لا أنه يقوم بتجزئة وتحليل، بل يعطي تفسيراً أو نسبة، فكلاهما بمعنى واحد.

---

(١) الأسئلة يقرؤها الدكتور البهشتي عن الورق.

س ـ أحياناً يفكر الإنسان بالقيام بما يعتقد أنه خطأ واشتباه، والحال أنه لم يصل إلى مرحلة العمل بل كان عملاً لا إرادياً، مع التوجه إلى الآيات القرآنية بأن التفكير بالعمل المخالف بمثابة فعله، فما الذي يمكن القيام به لترك هذه الأفكار اللاإرادية؟[1].

ـ هذه مسألة أخلاقية. أولاً الأمر ليس كذلك، فإذا فكّر الإنسان بارتكاب ذنب ولم يرتكبه، فلن يؤاخذ عليه. والتفكير بالذنب والميل إليه ليس ذنباً، فأساس التقوى هو أن الإنسان عندما يشعر بالميل إلى فعل الذنب يقف بوجه هذا الميل، والتقوى تطلق على هذا المعنى، وإلا فالشخص الذي ليس لديه الميل إلى الذنب أصلاً لا يحتاج إلى رادع، كما أن السيارة الخالية من الوقود لا تحتاج إلى الكابح. وعندما يكون لدى الإنسان ميل وشوق لارتكاب المعصية، لكن عشقه للسعادة أسمى من هذه الأمور المبتذلة فيردعه، لذا نقول عنه إنه متّقٍ. إذاً الميل إلى الذنب ليس ذنباً، ولكن على الإنسان أن يتوجه إلى بحر الخيرات والحسنات لكي يترك هذه الأفكار والوسوسات، وليطهر نفسه فيه حتى لا يميل إلى مثل هذه الأمور القبيحة.

وأفضل التقوى أن يغرق الإنسان نفسه بالأعمال الحسنة، وعندئذٍ تبتعد الأعمال السيئة عن فكره تلقائياً. هنا أيضاً قام الإنسان بعمل مقابل ميله ورغبته لفعل الذنب، لكنه ليس كبح وردع، بل هو عمل إثباتي واشتغال بالأعمال الحسنة، فهذا نوع إيجابي من أنواع التقوى، وجيد ويفيد جداً في صنع الإنسان.

س ـ بعض الماديّن يقسمون الموضوعات إلى قسمين: تحليلية وتركيبية، ويجعلون بعض المسائل تركيبية عندما يضاف شيء معين إلى

---

(١) لعلّ هذا السؤال متعلق بالدرس الآخر الذي كان يعطيه الدكتور البهشتي حول بناء النفس.

موضوع في بيانه مثل قولنا «جابر هو تلميذ الامام الصادق عليه السلام» فنحن تعرفنا على جابر من خلال هذا التعريف. وبيان الأمر في المواضيع التحليلية ليس إلا تكرار الصفات مثل «الشخص الأعزب هو الوحيد»(١).

ـ هذا من المناقشات التي لا أريد الدخول فيها. فلن ندخل في أمور غير مرتبطة ببحثنا. فقد قلت في البداية بما أن وقتي قليل. لذا نعالج فقط المسائل التي يجب علينا معرفتها ويمكننا قبولها ببيان واضح سهل، وبما تقدم من البيان فقد فهمتم ما هو الفكر التحليلي، وقد بيّنا كيفية إجراء عملية التركيب والتحليل أيضاً.

س ـ لماذا يشكّ الإنسان في بعض استنتاجاته؟ ولماذا يقبل ما حصل عليه باليد مثل مسألة عدم انكسار الخشبة في الماء، ويشك في التفسير الحاصل من حسّ النظر؟

ـ هذا واضح. لأن اليد أحياناً تُبين له أمراً جديداً يجعله يشك في النتائج الأولية، فالذهن خلاّق، وذهن الإنسان دائماً يسعى للحصول على المعرفة الجديدة، ففي كل معرفة جديدة تحصل، يمكن أن يحصل للإنسان شك في المعرفة القديمة.

س ـ هل يُطمأن بالقوانين الحاصلة من طريق التجربة، أليست

---

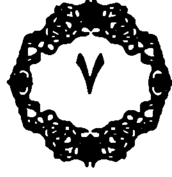
(١) هذا السؤال وان كان واضحاً إلاّ أنه ليس دقيقاً، فأولاً تقسيم القضايا إلى تحليلية وتركيبية من أعمال (كانت) لا الماديين. وثانياً هذا التقسيم ليس في الموضوعات بل في القضايا. وثالثاً القول بأن بيان المطلب في القضايا التحليلية ـ أو بتعبير السائل الموضوعات ـ ليس إلاّ تكرار الصفات، هو قول غلط، لأن قولنا «الغراب أسود» فالسواد صفة، لكن القضية تركيبية لا تحليلية، من هنا يتضح عزوف الدكتور البهشتي عن الاجابة على مثل هذه الأسئلة، فالأفضل لمن لم يحصّل المقومات اللازمة في المسائل الفلسفية وليس لديه معرفة بها كمعرفة القضايا التحليلية والتركيبية، أن يفهم بحث المعرفة بأبسط صوره. وهذا ما فعله الدكتور البهشتي في هذه السلسلة من الأبحاث.

الطرق التجريبية قائمة على أساس الاستقراء، والحال أن الاستقراء لا يوصل إلى القطع؟ فمثلاً إذا شاهدنا مائة غراب أسود اللون، لا يمكننا الحكم بأن جميع الغربان سوداء. فالاستقراء ليس قطعياً، والتجربة تعتمد على الاستقراء.

ـ هذا السؤال مهم جداً، طبعاً نحن سنتحدث في نهاية بحثنا عن النسبة المئوية لقيمة كلٍ من هذه الطرق، وسنذكر هل أن نتائج العلوم التجريبية قطعية وكلية أو أنها نسبية.

س ـ يعمل الإنسان أحياناً بعض الأعمال لأجل نشر الإسلام ورضا الله، وبعد القيام بهذه الأعمال يُخبر أشخاصاً بأنه قام بهذا العمل، وأنّ نيته كانت لله، فهل هذا يخلّ في نيته؟

ـ إذا أراد هذا الشخص من خلال إخباره أن يُظهر نفسه، فهذا يخل بنيته، ويكون بقوله هذا قد خدش إخلاصه القلبي، بل قد يكون أكثر من ذلك، فقد يظن بأنه رجل مخلص، لكنه واقعاً ليس كذلك. أما إذا كان قوله وإخباره هذا لأجل حثّ الآخرين على القيام بذلك، أو كانوا يتهمونه بعدم العمل ويؤذونه في ذلك، فهو مجبور لبيان أعماله، والحاصل أنّه: إن لم يكن لأجل إظهار نفسه. فلا عيب فيه، أما إذا أراد أن يبين نفسه للناس ويظهر نفسه فهو سيّىء.



المعرفة الفطرية

خلاصة النتائج السابقة: وصلنا في الأبحاث السابقة إلى بعض النتائج التي تشكل القسم الثاني من بحثنا:

١ ـ عرفنا أن الإنسان موجود له ذهن، وذهنه مرتبط بالعالم الخارجي وهو ما يطلق عليه اسم العلم والإدراك والمعرفة، وحتى أن الذهن مرتبط بنفسه وبصوره الذهنية، وأنه يعرف نفسه.

٢ ـ عرفنا أن قسماً من هذه العلاقات تحصل عن طريق الحواس الظاهرية، والأعضاء المساعدة على هذه العلاقة كالعين والأذن والأنف واللسان والجلد أي الحاسّة اللامسة.

٣ ـ عرفنا أن هذه العلاقة الحسية لها نوعان من العمل:

أ) عمل فيزيائي، أي الصورة أو الأثر الخارجي الذي يأتي من الأعصاب والأعضاء الحسيّة، ويعبر عن طريق سلسلة من شبكة الأعصاب، والمراكز الحسية، ليصل إلى المركز الأصلي في الدماغ ـ مركز الرؤية، أو الشم أو السمع ـ فهذا عمل فيزيائي.

ب) عمل فوق العمل الفيزيائي، وهو إدراك هذه الصورة والأثر الحسي وتفسيره.

وما نريد اليوم أن نأتي به بعنوان تكملة وتذكير، هو أن لهذا الإدراك والتفسير، وهذه الصورة والأثر الحسي واقعية وراء هذه العلاقات الفيزيائية التي نعرفها، وذلك لأن الإنسان يدرك من هذا الطريق أموراً يرى أنه لا يمكن تبرير حصولها عن طريق القوانين الفيزيائية، فمثلاً ترى الآن بعينيك ـ التي هي بحجم ستة أو عشرة سنتيمرات مكعبة ـ وتدرك هذه القاعة بهذا الكبر، وواضح أن الصورة الفيزيائية الواقعة في عينيك عن هذه القاعة صغيرة جداً، فهذه القاعة أكبر منك، فكيف بعينيك أو بتلك الصورة الموجودة في عينيك، والتي تنتقل منها إلى دماغك. مضافاً إلى أن هذه الصورة أكبر من دماغك أيضاً، وأكبر من كل شبكة أعصابك كذلك، فكيف تدرك قاعة بهذا الكبر؟ وكيف تدرك هذا العالم والسماء وهذه الأرض التي تكبر جسمك بملايين المرات ـ فضلاً عن عينيك ودماغك ـ.

إن إدراك هذا الحجم الكبير، الأكبر من نفس الإنسان، لا يمكن أن يكون متعلقاً بتلك الصورة، سواء كانت الصورة في العين أو في الفضاء، وسواء كانت الصورة في سلسلة أعصاب مركز الرؤية في الدماغ أو في أي مكان آخر، ونحن إذا وصلنا إلى آخر ما يمكن لهذا السير الفيزيائي للصورة، وكشفنا عن كل حيثياته وجزئياته، فسوف نعلم أنه لا يوجد مكان يسع هذه القاعة والعالم والكرة الأرضية من حيث الحجم. إذاً ذاك المكان الذي يجده الإنسان ويعلم من خلاله ويفهم بواسطته، هو وراء هذه الأمور الفيزيائية، وعليه فالإدراك الحسي يعني فهم وتفسير تلك الصورة، أو الاثر الحسي الذي نعلم بأنه وراء هذا العمل الفيزيائي التابع للأعضاء الحسية.

الإدراكات البديهية والنظرية:

٤ ـ عرفنا أنه يمكننا أن نستنتج إدراكات جديدة، من خلال

إجراء التجزئة والتحليل والتركيب وجمع الإدراكات الحاصلة من طريق الحسّ والإدراكات المشابهة. والذي يقوم بكل هذه الأعمال هو فكرنا.

وعرفنا أيضاً طريقة الفكر في الإدراك وفي موضوع العلاقات الإدراكية والمعرفية بين الذهن والخارج. وهكذا سنستفيد من هذه الخلاصة لنعرفكم على اصطلاحين تعرفونهما من قبل: الإدراكات البديهية، والإدراكات النظرية. الإدراكات البديهية تعني الإدراكات الأولية التي لا يحتاج الإنسان للحصول عليها إلى إعمال الفكر، وإعمال التجزئة والتحليل والتركيب؛ بل يحصل عليها بسهولة. والإدراكات النظرية تعني الإدراكات التي تحصل بواسطة النظر والدقة والتأمل والتحليل والتركيب والجمع والاستنتاج.

العلم الحضوري والعلم الحصولي:

٥ ـ عرفنا أيضاً أن هذا الإدراك وهذه المعرفة تارة تكون صورها الذهنية واسطة وطريق ووسيلة لإدراك الخارج، وتارة تكون لدينا إدراكات لا تتوسطها هذه الوسيلة، أي أن الصور الذهنية لا تكون واسطة في اكتساب هذه الإدراكات، مثل إدراكنا لنفس أذهاننا. فأنت الآن إذا دققت ترى أنك منشغل بالتفكير، أنت تدرك هذا التفكير بدون واسطة، وبدون أن تتوسل بصورة ذهنية إلى ذاك الإدراك. وعندما يمكن للذهن أن يدرك أمراً بدون وساطة صورة ذهنية نقول عنه «العلم الحضوري» وعندما يدرك الذهن أمراً بواسطة صورة ذهنية نقول عنه «العلم الحصولي» أي ذاك العلم الحاصل عن طريق وجود صورة في الذهن، أو العلم الحاصل بتوسط صورة ذهنية، وكلا التعبيرين صحيح.

٦ ـ عرفنا أن ذهننا يصيب أحياناً في هذه الرابطة المعرفية

ويدرك الواقع الصحيح، ويخطئ أحياناً أخرى ويشتبه ويتزلزل في إدراكه. ولا شك لدينا في كلا هذين الأمرين: في صحة قسم من إدراكاتنا، وفي عدم صحة وخطأ قسم آخر منها.

٧ ـ المهم هو أن نعلم ماذا علينا أن نفعل لنقف بوجه هذه الأخطاء. ولأجل أن نتمكن من الوقوف بوجه هذه الأخطاء، سعينا أولاً لنعرف أين هو الخطأ؟ وقلنا إن المعرفة هي مكان الخطأ والاشتباه. هذا ما ذكرناه إلى الآن.

معنى الدياليكتيك:

ما قمنا به إلى الآن هو عمل دياليكتيكي، أي أننا في مباحثاتنا خلال هذه الأسابيع حول المعرفة كنا نعمل عملاً دياليكتيكياً. فأصل معنى الدياليكتيك هو المحادثة المتقابلة ببساطة وصدق، لهذا نقول إننا في هذه الأسابيع واقعاً كنا نقوم بعمل دياليكتيكي.

لدينا مصطلح ينطبق على معنى الدياليكتيك وهو «المباحثة» وكما تعلمون أن المباحثة من مصدر «بحث» الذي هو بمعنى البحث والتحقيق[١].

طبعاً نحن نستخدم تعبير «مباحثة ومحادثة» ونعتبرهما مترادفين، إلا أن مصدرهما ومعناهما مختلف، فالأصل في كلمة بحث هو الكشف عن الأمر المختفي: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٢] في قصة قابيل وهابيل، أي أن الله قد أرسل غراباً وأخذ يحفر

---

(١) عبر الدكتور البهشتي عن الدياليكتيك بأنه مباحثة وصرح بذلك، بل إنه رفض التعبير عنها بالجدل كما سيأتي في المتن، والحال أن المستعمل في التعبير عن الكلمة هو الجدل لا المباحثة، ونحن أبقينا على المصطلح الذي استخدمه الدكتور البهشتي (م).

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣١.

الأرض بمنقاره أو قدمه ليكتشف أمراً مخفياً أو يعثر عليه. والمباحثة تعني أن يشتغل شخصان بالبحث والتحقيق، وبالتفحص المشترك، وبمساعدة كل منهما للآخر.

هذا هو معنى المباحثة، وعليه فالدياليكتيك يعني المباحثة.

آداب المباحثة:

تعلمون جيداً بأن المباحثة يجب أن تكون بروحية موضوعية، وما هو منتشر الآن بيننا تطغى عليه كثيراً روحية اسكات الخصم، وإظهار الغلبة لكلام المتكلم. ويعرف في الاصطلاح باسم «مجادلة» فأغلب الأبحاث المتداولة بين الناس هي «مجادلة». فهذا لديه قناعة بمسألة، وذاك لديه قناعة أخرى، يجلسان ويتحادثان، لكن لا كلام هذا يصل إلى سمع ذاك ولا العكس، وكل منهما ينتظر انتهاء الآخر من كلامه حتى يبدأ هو، وعندما يكون أحدهما منشغلاً بالحديث، يكون الآخر منشغلاً بانتخاب كلامه وعباراته، وماذا يجيب على هذه الفكرة أو تلك، فكل منهما لا يتوجه لفهم كلام الآخر؛ بل يفكر في هزيمة الطرف الآخر فقط..

س ـ لكن لدينا مجادلة أحسن من هذه أيضاً.

ـ سنناقش هذا لاحقاً، على كل حال، ما هو منتشر الآن ورائج هو المجادلة السيّئة، أي أن كلا الطرفين ليسا بصدد البحث عن الحق والحقيقة، لا هذا يرجو فهم كلام الطرف المقابل، ولا ذاك مستعد لأن يستمع إلى كلام الآخر ليساعده في معرفة الحق. فكل منهما يظن أن الحق فيما يراه هو، وهما يتصارعان فقط ليُرى من الذي يطرح صاحبه أرضاً.

هذه هي المجادلة، لكن المباحثة ليست كذلك، بل هي بمعنى أني أقول لك ما فهمته، كما أعتقد بأن ما تقوله لي هو ما فهمته أنت، لذا أحاول التدقيق في كلامك لأصل إلى المطلوب. وهكذا ومن

خلال الجمع بين كلامي وكلامك أحصل على مطلب أكمل وأنضج، فسير المباحثة هو عبارة عن إثبات أن لدي كلام وأعتقد أنه صحيح وثابت وأحاول أن أثبته لك، فإذا قبلت كلامي تؤيده وتنتهي المباحثة، لكن إذا بدأت أنت بالتحدث فهذا معناه أنك إما لم تقبل بتمام كلامي أو ببعضه، وعليه فتقوم بردّه إما كاملاً أو بعضه، فإذا كنا نقوم بمباحثة لا مجادلة فسوف نصل من خلال إثباتي ونفيك إلى نتيجة ثالثة، تحتوي على الكمالات الموجودة في كلامي وكلامك، فتكون هذه النتيجة أكمل وأجمع منهما.

وبعبارة أدقّ، ليس من الضروري أن تنفي كلامي، بل قد تظهر رأيك في قبال رأيي. وأيضاً يجب أن يكون قصد كل منا من هذه المباحثة، هو الوصول إلى نتيجة أكمل من كلامي وكلامك، أي الحصول على عصارة كلا الرأيين بشكل أكمل وأتم.

هذا هو معنى المباحثة. وعلى ضوء ذلك يجب الوصول في كل مباحثة إلى أهم ما في القولين. طبعاً المباحثة عادة لا تنتهي عند هذا الحدّ، بل بعد الجمع بين الرأيين، والخروج بنتيجة ثالثة يقوم أحد الطرفين بالانطلاق منها في البحث، ثم يقوم الطرف الآخر بعرض مطلب جديد، وهكذا تستمر المباحثة، فنرى أحياناً في مباحثة ساعة أو ساعتين أن الطرفين قد توصلا إلى عدة نتائج جامعة، وانطلقوا منها إلى أبحاث جديدة. في هذه الحال، ما يقوم به الطرفان هو عمل دياليكتيكي. وبما أن لهذا البحث البسيط مصطلحاً في اللغة الثقافية، فسنورد هذه المصطلحات في اللغة الانجليزية للتعرف عليها، ثم نذكر معناها المعادل في العربية.

أركان الدياليكيتك:

قلنا إنه في المباحثة يطرح السيد «ألف» موضوعاً، هذا الموضوع

يسمى (thesis) وهو ما يسمى في المصطلح العربي بـ «الأطروحة»[1] أي أنه طرح موضوعاً للبحث. والسيد «باء» يطرح في المقابل موضوعاً آخر يسمى (antithesis) وهو «الطباق» وبعد ذلك وشيئاً فشيئاً تصل إلى مرحلة تسمى (synthesis) أي «التركيب» وهو ما يتركب من الأطروحة والطباق. وهذا التركيب بدوره يصبح أطروحةً أخرى وطباقاً آخر، فيظهر تركيب جديد، وهذا التركيب الجديد يمكن أن يصل إلى أطروحة ثالثة إذا استمر النقاش، وهكذا[2].

هل أن فهم الدياليكتيك برأيكم معقد وغريب، أو أنه بسيط وقريب؟ الشيء الوحيد الغريب فيه هو هذه الكلمات الثلاث. فلو لم تكن هذه الكلمات الثلاث لكان الباقي سهل. إذاً عملية الدياليكتيك معروفة: وهي المباحثة، وفي كل مباحثة تكون هناك عادة «أطروحة وطباق وتركيب». وإذا أردنا أن نعبّر بعبارة تقليدية نقول: في كل مباحثة هناك شخص يتكلم، وآخر يردّ عليه، وبعد ذلك يجمع بين كلامهما. وبعبارة أخرى الأطروحة هي كلام الشخص الأول، والطباق هو كلام الشخص الثاني، والتركيب هو الجمع بين الكلامين.

(١) أوردنا المصطلح الانجليزي في المتن مع أنه لم يرد في الأصل الفارسي، لأن هذا اللفظ يستعمل في اللغة الفارسية أيضاً كما هو، وإن كان له مصطلح فارسي مترجم. ونحن قد اعتمدنا على المرادف العربي لهذا المصطلح. وتجدر الإشارة إلى أن ترجمة هذه المصطلحات إلى اللغة العربية أخذت تعبيرين لها، أحدهما استعمله السيد الشهيد الصدر في كتابه فلسفتنا، وهو ما أثبتناه في المتن. والآخر ما استعمله الدكتور عبد المنعم الحفني في كتابه موسوعة الفلسفة والفلاسفة، وهو: القضية، ونقيضها، والمركب من القضية والنقيض.(م)

(٢) هنا يبدأ الدكتور البهشتي بالاعتراض على بعض الترجمات الفارسية لهذه المصطلحات، وترجيح بعضها الآخر. وقد رأينا حذفها من ترجمة هذا الكتاب لاختصاصها باللغة الفارسية، وانعدام فائدتها في اللغة العربية.(م)

تلاحظون أن المسألة بسيطة جداً، وأضيف بأن التعابير «إثبات ونفي، ونفي النفي» حادّة بعض الشيء. حيث تقول إن الشخص الأول يقول أمراً والثاني يقول له: لا ليس كذلك، بل كما أقول أنا ـ نفي القول الأول ـ ثم يقوم الشخص الاول أو شخص ثالث فينفي كلام الثاني ـ نفي النفي ـ ويثبت أمراً آخر. طبعاً ليس هذا غرضنا من البحث، بل إنّ مرادنا هو ما ذكرناه من التوضيح الأول. وهذه التعابير وإن لم تكن غريبة أو بلا طائل؛ إلا أن الإنصاف أنها ليست جميلة وجذّابة، والتعبير الأفضل والأصح إنما هو ما ذكرناه في البيان الأول من أن السيد «ألف» يقول كلاماً، ويقول السيد «ب» كلاماً آخر، وبعد أن يبين كل منهما رأيه، يتبين لديهما رأياً كان مخفياً عليهما، ويتوصلان إلى الجمع بين كلا القولين، وهذا الجمع بدوره سيكون مدخلاً لبحث جديد وأطروحة جديدة.

بناء على ما ذكرناه إذا دققتم النظر جيداً، فسترون أن في كل مباحثة ومناقشة، وفي كل بحث ودراسة يواجه الإنسان عملية الدياليكتيك. والدياليكتيك ليس اسماً لمذهب أو مدرسة خاصة، فأرسطو لديه دياليكتيك، وهناك دياليكتيك (الرواقيين)[١]. ودياليكتيك (فرانسيس بيكون) ودياليكتيك (ديكارت) و(كانت) ودياليكتيك (هيغل) ودياليكتيك (فويرباخ) ودياليكتيك (ماركس) والدياليكتيكيات الحاصلة بعد (ماركس)... كل هذه أنواع دياليكتيك.

وعليه فالدياليكتيك ليس مختصاً بمدرسة معينة. نعم المادية الدياليكتيكية هي عبارة عن الدياليكتيكية المرتكزة على الماديات، والمعتقدة بأصالة المادة، وتنفي ما سواها.

---

(١) مذهب فلسفي منسوب إلى (زينون الكتيومي ٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق.م) وسميت الرواقية لأنه كان يحاضر تلاميذه في أروقة أثينا.

وحتى هذه الدياليكتيكية لديها أقسام وأنواع مختلفة، فكل الماديين في العالم لديهم مادية دياليكتيكية، وهؤلاء ليسوا مختصّين بمادية (فويرباخ) و(ماركس) وأمثالهم، فهيغل الذي هو من الدياليكتيكيين ـ وفي الحقيقة قد استخدم (هيغل) الدياليكتيك بشكل أوسع في بيان آرائه وأفكاره، ويعرّف بعنوان أب الدياليكتيك في القرن الأخير ـ ومع ذلك فهو ليس مادياً بمعنى أنه ضد الله.

إذاً فكلمة دياليكتيك ليست موحشة بذاك المقدار، كما أنها ليست غريبة... أساساً نحن في ثقافتنا دياليكتكيين من دون أن نشعر، فإننا نحن الطلبة ـ وخصوصاً في الحوزات ـ معتادون على الدرس والمباحثة، وهذا يعني أن الدياليكتيك ليس جزءاً منفصلاً عنا لا اليوم ولا بالأمس.

معنى الطريقة التجريبية وأصولها:

أصبح معنى الدياليكتيك والمصطلحات المتعلقة به واضحة، والآن ننتقل إلى بحثنا الأصلي، وهو أن نقاشنا ومباحثاتنا التي نقوم بها يجب أن تنتهج الطرق الصحيحة، ويجب علينا أن نتبع الأساليب السليمة في نقاشنا ومباحثاتنا، وفي دراستنا وسعينا وراء الحق. لكن ما هي هذه الطرق الصحيحة؟

تختلف المدارس كثيراً في الاجابة على هذا السؤال:

فالتجريبيون يقولون إن الطريقة الصحيحة هي أن تستفيد دائماً من التجربة، فالمعنى الكامل للطريقة التجريبية هو عبارة عن:

١ ـ المشاهدة، أي إدراك الواقعيات بواسطة حواسّنا.

٢ ـ ما نحصل عليه من طريق الحواسّ نقوم بتجزئته وتحليله وتركيبه والجمع بينه، فنحصل على استنتاج جديد من هذه المشاهدات وتفسيرها.

٣ ـ لأجل التأكد من صحة تفسيرنا واستنتاجنا، نعود ونطبّق هذه النتيجة على الخارج والعالم الخارجي، أي أن ننقل هذه النتيجة ونجريها في موارد أخرى، ونرى هل أن النتيجة تبقى هي أو أنها تتغير. هذا العمل يسمى التجربة، وعادة نطلق اسم التجربة على العمل الأخير، ونسميها الطريقة التجريبية.

إذاً للطريقة التجريبية ثلاث خطوات أساسية: الأولى المشاهدة الدقيقة، والثانية تفسير هذه المشاهدة والاستنتاج منها، والثالثة تطبيق هذا التفسير والنتيجة الحاصلة على العالم الخارجي في موارد أخرى، فإذا كان الجواب في الخطوة الأخيرة مطابقاً للجواب الأولي، فسوف يتأيّد استنتاجنا، وإذا كان متنافياً معه نعرف أن استنتاجنا الأول ليس صحيحاً، أو أن مشاهدتنا الأولية كانت خاطئة.

حدود الطرق التجريبية:

نسأل الآن كيف نتعامل مع الطريقة التجريبية؟ هل نحن نقبل بها أو أننا نرفضها؟ نحن نسأل من جهة كوننا أشخاص نفكر بحرية، وحرية التفكير هذه قد تعلمناها من الإسلام وهو الذي ربّانا عليها، فالطريقة التجريبية نقبلها مائة بالمائة، ونستفيد منها، ونعتبر أن للطريقة التجريبية قيمة واعتباراً، لكن:

أولاً: إننا لا نعتبر أن طريق المعرفة منحصر بالطريقة التجريبية. فالطريقة التجريبية مفيدة في حدود التجربة خاصة، لكن هناك بعض الإدراكات ليست من حدود التجربة، بل هي من نطاق التجزئة والتحليل، فقد ذكرنا سابقاً أن علم الرياضيات هو من نطاق التجزئة والتحليل، والعلوم الفلسفية والتحاليل المنطقية والفلسفية عموماً من نطاق التجزئة والتحليل، وقلنا إن الكثير من الإدراكات لا تقبل التجربة، فإذا أردت أن تتأكد من أن لون هذا اللوح أخضر، ليس

لديك طريق آخر لذلك، إلاّ إعمال حسّ النظر مجدداً، وفي هذه الحالات تستعمل فقط الدقة في المشاهدة، طبعاً يمكن أن يظن الإنسان أحياناً: بما أنه يضع نظارات خضراء فإنه يرى اللوح أخضر اللون، بحيث إذا نزع نظاراته فسوف يرى أن اللوح ليس أخضر. هذه أيضاً تجربة، وعلى كل حال، الطريقة التجريبية مرتبطة بنطاق التجربة وحدودها.

ثانياً: إذا أتينا بتجربة تأييديّة، للتأكد من صحة تفسير واستنتاج المشاهدة، فليس من الضروري أن نظن فوراً بأنّ الأمر قطعي، فمن الممكن أن يكون لدينا مائة تجربة صحيحة، ولكن لا يكون الأمر قطعياً. فقطعية العلوم التجريبية لا تصل عادة إلى مائة بالمائة، وكذا قطعية نتائج التجارب لا تصل إلى مئة بالمئة.

إذاً: أولاً إن الطريقة التجريبية لها ميدانها ونطاقها الخاص، ولا يمكننا أن نستخدمها في كل مكان. وثانياً ليس لديها قطعية مائة بالمائة، ويعتقد بذلك عموم الأشخاص المطلعون على منطق العلوم وطرق المعرفة، أما في علم الرياضيات، فقد تصل أحياناً إلى نتائج قطعية، لكن في العلوم التجريبية لا وجود لهذه القطعية عادة إلاّ في موارد نادرة.

ثالثاً: هناك مسألة مهمة يجب التوجه إليها في العلوم التجريبية، وهي أن نتائج العلوم التجريبية، إذا سلمنا أنها قد تصير قطعية وتصل إلى مرحلة القاطعية، إلا أنه ليس من الضروري أن تكون نتائج كلية ومنطبقة على كل ما في الوجود، بل يكون كلياً في بعض الأحيان ضمن نطاقه الخاص. فعلى سبيل المثال: إذا قمت بتجارب فيزيائية في مسألة حركة الهواء في الجوّ، وتوصلت إلى استنتاج قانون في ذلك، فمهما كرّرت هذه التجربة؛ فستتكرر في جوّ الأرض فقط،

وليس هناك دليل على أن هذه التجربة تصدق خارج هذا الجوّ، وتكون قطعية وكلية، فمن المحتمل كثيراً أن تعطي هذه التجربة نتيجة أخرى في مكان آخر، أي أنك إذا قمت بهذه التجربة على سطح القمر، فقد تحصل على نتيجة أخرى. تسمى هذه المسألة بالنسبية. وهذا هو أساس الفلسفة النسبية في الفيزياء والفلسفة المتولدة من الفيزياء. طبعاً هناك في هذا البحث أمور أخرى كثيرة، إلا أن الأساس فيها هو أن التجارب التي نجريها في العلوم الطبيعية ـ مثلاً في جوّ الأرض ـ تصدق في خصوص هذا النطاق. ومن الواضح أن هذا المثال مطروح في زمنٍ لم يكن الإنسان قد وصل فيه إلى الفضاء بعد، أما اليوم فيمكنه إجراء التجارب في الفضاء أيضاً، ويرى هل أن هذه التجربة صادقة في ذلك المكان أو لا، وهل أن استنتاجه وفرضيته تصدق خارج جوّ الأرض أم لا؟.. وحتى لو فرضنا أنها تصدق خارج هذا الجو، فإلى أين سوف تصل؟.. فإنها في النهاية ستبقى في حدود المجموعة الشمسية، لأن الإنسان لم يصل إلى خارج المجموعة الشمسية حتى الآن.

وفي هذه الحالة إذا أجريت هذه التجربة ونجحت بها، فلن يكون هذا دليلاً على أنه إذا أجريت نفس هذه التجربة في منظومة أخرى غير المنظومة الشمسية ستعطي نفس النتيجة. فالصحيح هو أن نتيجة تجاربنا محدودة دائماً بنطاقها، وإذا وصلت إلى مرحلة القاطعية والكلية، فستكون هذه القطعية والكلية نسبية لا مطلقة.

القرآن والمشاهدة:

إذا روعيت هذه النكتة ـ وهي أن نتائج التجربة نسبية لا مطلقة ـ فنحن دائماً نؤيد الطريقة التجريبية، والقرآن يدعونا أيضاً إلى المشاهدة، حتى أنه ينقل عن النبي إبراهيم عليه السلام نكتة مهمة، وهي أنه

قد طلب من الله تعالى أن يقوي اعتقاده بمسألة اعتقادية من طريق تجربة خارجية محكمة: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]. حيث طلب إبراهيم عليه السلام من الله أن يريه كيف يحيي الموتى يوم القيامة.. كيف يمكن أن يصير للإنسان جسم وجسد مرة أخرى بعد فنائه؟ فقال له الله: يا إبراهيم ألم تؤمن بعد بالمعاد والبعثة وأن للإنسان روحاً وجسداً؟ قال إبراهيم: بلى آمنت.. لكن لدي وسوسة وأريد أن تذهب هذه الوسوسة ويطمئن قلبي، فقال الله له: قم بتجربة، وهي أن تأخذ أربعة طيور، تذبحها وتقطعها، ثم تضع كل جزء منها على رأس جبل ـ أربع جبال أو أكثر ـ ثم تناديها وتدعوها إليك، فإذا فعلت ذلك، فستلتصق أجزاء الطيور وتأتي إليك حية.

هذه التجربة إعجازية وليست تجربة عادية، فمن خلال هذه التجربة الإعجازية قيل لإبراهيم عليه السلام إن الأمر بالنسبة إلى الله لا يختلف عن هذه التجربة، فكل هذه الخلائق يحييها أيضاً كذلك، أي أنّ إبراهيم أراد من هذه التجربة أن يطرد كل أنواع الوسواس من قلبه ويقوي اعتقاده بالمعاد.

أسس التجربة المقبولة في القرآن:

المشاهدة الطبيعية والمشاهدة التاريخية كلها موجودة في الاسلام، وهذه الأصول للطريقة التجريبية التي اطّلعتم عليها هي أيضاً مقبولة لدى القرآن:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٦٠.

١ ـ إن عالم الطبيعة وعالم المادة في حال تغير وتبدل دائم، والقرآن يعتمد على هذه المسألة ويقول بأن الطبيعة دائماً في حال تغير، حتى أن القرآن يضرب مثالاً ويقول للإنسان انظر إلى هذه الطبيعة المتغيرة، وكيف أن حبة القمح تحت التراب إذا أتى عليها المطر تنبت وتكبر وتعطي سنبلاً مليئاً بالقمح، حيث يريد أن يقول أيها الإنسان ليكن عملك في هذه الحياة كمثل حبة القمح والتراب، فأنت أيضاً سيطرأ عليك هذا التحول والتبدل في الحياة. وكذلك الحال ـ في التعاطي مع التجربة ـ قبل نزول القرآن، فهذه الأمور ليست من فهم الإنسان المعاصر، بل الإنسان القديم كان يعلم بهذه المسائل أيضاً. فعندما كانت قرية ما تريد أن تزيد من عدد طيور الدجاج عندها، يأتون ببعض البيض ليضعوها تحت الدجاج «المقرّق» حيث تكون الدجاجة بحالة شبه مرضية، ولا تعود قادرة على تحريك حوصلتها فتخلد إلى الجلوس، وهذا المرض يستمر ليتطابق مع المدة اللازمة لحضانة البيض حتى يفقس، وعندما تخرج الفراخ من البيض، فتأكل وتكبر وبعدها تعطي بيضاً.

فهم هذه المسائل ليس جديداً، وتبدل البيض إلى دجاج، وتبدل غذاء الدجاج إلى بيض ليس أمراً جديداً بالنسبة للإنسان.

وعليه فمسألة أن عالم الطبيعة هو في حركة دائمةٍ وتغيّر مستمر، وأنه يتولد من شيء آخر، ليست مسألة جديدة، فكل الناس كانوا يرون هذه المسائل. والقرآن أيضاً بيّن لنا ذلك ـ عبر بيان هذه الأمثلة العادية ـ إذاً فمسألة أن عالم الطبيعة هو عالم مليء بالتطور والحركة المستمرة، والتي يتولد فيها شيء جديد من شيء آخر، هي مسألة بسيطة وواقعة من قبل، والقرآن قد بيّنها لنا.

٢ ـ إن هذه النكتة حاكمة على تطور وتغير القوانين الثابتة أيضاً،

والقرآن بيّن ذلك، فالناس منذ القدم كانوا يعلمون بأنه عند الصباح تشرق الشمس من جهة المشرق، وفي المساء تغرب في جهة المغرب، والكل كانوا ينتظرون قدوم اليوم التالي، لكي تشرق الشمس من المشرق. أي أن الناس كانوا يرون أن طلوع الشمس وغروبها هو قانون ثابت.

والقرآن يستند إلى هذا القانون الثابت في حكايته عن إبراهيم عليه السلام: حيث قال إبراهيم عليه السلام إن ربي يأتي بالشمس من المشرق. فإن كنت صادقاً يا نمرود اجعلها تشرق من المغرب[1]. أي أن إبراهيم قد استند إلى هذا القانون الثابت الذي تتجلى فيه الإرادة الإلهية.

٣ ـ إن عالم الطبيعة هو عبارة عن منظومة واحدة متعاضدة، وهي وحدة عالم الطبيعة. وتعلمون بأن القرآن قد أشار إلى ذلك في أماكن متعددة، فبيّن أن العالم جميعه هو عبارة عن مجموعة مترابطة.

وهذه القوانين كلها لأجل الاستفادة من العلوم التجريبية التي تجري بطريقة ديالكتيكية، وهي قوانين بسيطة جداً، وليست بشيء منكر حتى نريد نفيها.

تلاحظون بأن الطريقة التجريبية، وحتى الطريقة التجريبية الديالكتيكية بالنسبة لنا أمر بسيط وواضح جداً، ويمكن فهمه بسهولة في حدود عالم الطبيعة والمسائل المادية، وهو مقبول عندنا.

وما ننفيه هو القول بأن الطريق الوحيد للوصول إلى المعرفة والإدراك بشكل كلي وفي كل المجالات والنطاقات، هو الطريقة التجريبية الديالكتيكية. فالأمر ليس كذلك، وليس منحصراً بطريق

---

(١) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿... قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ (سورة البقرة، الآية: ٢٥٨).

واحد؛ بل هناك طرق متعددة، كل طريقة تعمل ضمن مكانها الخاص والمتناسب مع نطاقها وحدودها. وسوف نبحث عن هذه الطرق والأساليب لاحقاً.

بما أننا عرضنا بحث الدياليكتيك، وبيناه بالمقدار الذي تحتاجون إليه، فسوف نتحدث في الجلسة اللاحقة حول الضد والتضاد بشكل مستقل. وسوف ترون أن التضاد ليس غولاً مخيفاً ومصطلحاً غامضاً لا يمكن فهمه. هذا ما لدينا اليوم.

ننتقل الآن إلى أسئلتكم، ويجب أن أخبركم أن لدي فقط عشر دقائق، فمن حسن الحظ أنكم لن تستطيعوا أن تعطّلوني كثيراً، لأنه بعد عشر دقائق سيأتي الشيخ الهاشمي. طبعاً اليوم لدي عمل، وإلا فأنا لا أمانع من تأخيركم لي.

لنرى الآن الأسئلة المرتبطة ببحثنا والخارجة عن بحثنا.

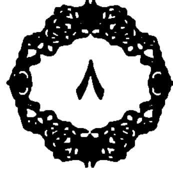
الأسئلة والأجوبة

س ـ هل يمكن أن يحصل لنا علم حضوري بالأشياء الخارجية؟ وهل صحيح ما يقال من أن الله تعالى لديه علم حضوري بالنسبة لنا، وأن علمنا به مثل الخيال؟

ـ القسم المرتبط بأن الله لديه علم حضوري بنا صحيح، وأمّا القسم الآخر من السؤال فنتركه للمستقبل.

س ـ هل الأطروحة والطباق متضادين أو يمكن أن يكمل أحدهما الآخر فيحصل المركب.

ـ وضّحنا سابقاً العلاقة بين الأطروحة والطباق.



المعرفة الفطرية

وصلنا في البحث السابق إلى أن أصل مسألة الدياليكتيك وعناصره الثلاثة: الأطروحة والطباق والتركيب، ليست أمراً آخر غير ما تعلمونه أنتم، وليس غريباً عن إدراككم أو أنه جديد عليكم. الديالكتيك هو تداول فكري بين طرفين «باحثين» بحيث يبدأ مع إلقاء الأطروحة، وينتقل بعدها إلى نفي هذه الأطروحة ـ الطباق ـ وبعد ذلك إلى نفي النفي الذي يتولّد منه إثبات وهو النتيجة، وهذا الإثبات الجديد يدفع الإثبات والنفي الأوليين، وهو بدوره يمكن أن يتعرّض أيضاً لنفي ثان، ونفي النفي الثاني، ويخرج بإثبات ثالث، يقال لهذا التداول والجريان الفكري: دياليكتيك.

وقلنا: إن لدينا مصطلحاً لهذا التداول وهو «مباحثة» ويمكن لهذه المباحثة أن تكون مباحثة واقعية، ويمكن أن تكون مباحثة فرضية، بمعنى أن يقوم شخص بنفسه بإجراء بحث بين رأيين عنده. وكثيراً ما نرى هذه الطرق العلمية بعينها في كتب أصول الفقه، وكذلك كتب الفقه والفلسفة والكتب التحليلية الأخرى، فنرى أن المؤلف يأتي في كتابه بعمل دياليكتيكي، حيث يطرح المسألة بشكل معين. مثلاً يقول الحق أنه لا وجود للخلاء، وبعد ذلك يقول «إن قيل» أو «إن قلت»

لماذا لا يوجد خلاء؟ «يقال» أو «قلت»: لأجل هذا الدليل. ومرة ثانية يأتي بعبارة «إن قلت، قلت». فأنت ترى أن الكاتب يأتي بشكل محادثة أو مباحثة افتراضية لبيان مجريات فكرية عن طريق الإثبات والنفي، ونفي النفي، أي الإثبات التالي الناتج عنه.

وبناءً عليه فهذه المسألة ليست جديدة أبداً، وليس فيها شيء جديد. بل نحن نعرفها تماماً. هذا بالنسبة للدياليكتيك.

تحقق أسس المادية الدياليكتيكية:

قامت المادية الدياليكتيكية ـ بنظرتها المادية النافية للواقع غير المادي والمعتقدة بأصالة المادة ـ بتطبيق الدياليكتيك الجاري في الذهن على الخارج. فهي تدّعي بأنه تجري في نفس العالم الخارجي مجريات مشابهة للمجريات الذهنية، فما يطرحه الدياليكتيك في الخارج هو عبارة عن مسألة كيف يمكن لوجود مادي داخل البذرة أن يفلقها نصفين، ويأتي بوجود مادي جديد؟ وعليه فالأطروحة في الخارج هي إثبات وواقعية مثبتة، تحمل في نفسها عوامل واستعدادات نفي ذاتها، وعندما تتحرك هذه العوامل الداخلية؛ تعدم حالة الواقعية الأولى ـ وهي الطباق ـ فتأتي بعدها واقعية إثباتية جديدة ـ وهي التركيب ـ التي هي في الحقيقة تجميع بين مقوّمات كل من الأطروحة والطباق.

لنعطي مثالاً لذلك: إن بذرة الخوخ تحمل في داخلها استعداداً، بحيث إذا طُمرت بالتراب، وسُقيت من الماء، ووصل إليها النور والحرارة؛ فإنها ستنفلق وتخرج منها نبتة خوخ. ما هي بذرة الخوخ؟.. إنّها جماد، فبذرة الخوخ بنفسها جماد، بمعنى أنه إذا أبقيناها بحالها، فلن تتمكن من التغذية ولا النموّ ـ حيث إن التغذية والنموّ من خصائص النبات ـ فبذرة الخوخ هي أطروحة بشكل جماد. ما هو ضد الجماد هنا؟.. هو النبات، ففي داخل هذه البذرة توجد

استعدادات لأن تصير نباتاً فيما إذا توفرت الشروط اللازمة لها. أي إذا توفرت الرطوبة والحرارة والضوء الكافي للبذرة، فسوف تنفلق وتتحول إلى نبتة صغيرة، وتلك النبتة ستتغذى وتنمو.

في هذا الانشقاق تنعدم بذرة الخوخ، ولا يبقى منها شيء، كما أن جسمها الخشبي ينفلق ويتلاشى، وكذلك نواتها أيضاً، وعليه فالبذرة تفنى، ويتولد منها تلك الشجرة ويخرج ذاك النبات، ويتولد أيضاً العنصر النافي لهذه البذرة المحتوية على خاصية النباتية، فهي تحتوي على التحرك من حالة الجماد إلى حالة الانبات والنمو للوصول إلى شجرة الخوخ. هذا مثال تقريبي لمسألة الأطروحة والطباق والتركيب في مجريات الحركة المادية.

مثال آخر: حبة القمح الجامدة إذا أبقيتها كما هي فلن تتكاثر، ولن تنمو وستبقى كما هي. أما إذا وضعتها في مكان بحيث تصل إليها الرطوبة والحرارة والضوء المناسب؛ فسوف تنفلق وتنبث وتصير سنبلة قمح، وهذه الحالة التكاملية لتكاثر القمح موجودة عندها.

إذاً المادية الدياليكتيكية نقلت مجريات الأطروحة والطباق والمركب، من عالم الذهن إلى عالم الخارج والواقع العيني، هذا ما فعلته أولاً. وفعلها الثاني هو أنها تقول بأن منشأ جميع الظواهر الجديدة في العالم الخارجي، يعود فقط إلى هذا المجرى، أي أن قولنا بوجود استعداد لدى حبة القمح لتصير نباتاً، يعني استعداد حبة القمح للحركة والسير من حالة الجماد إلى حالة النبات. وبناء عليه فمع وجود هذا العامل المحرك في عالم المادة، فهو يعني أن عالم المادة في حركة دائمة، وهذه الحركة لها خلاّقية، وجميع الخلق والإيجاد إنما حصل من هذا الطريق.

إذاً المادية الدياليكتيكية هي عبارة عن انتقال هذا المجرى

الدياليكتيكي والتطور المستمر من الذهن، إلى عالم المادة والخارج، وظهور هذا التطور المستمر في الخارج بناء على القول بالتضاد. وهنا يجب أن نعرف ما هو هذا التضاد الذي تطرحه المادية الدياليكتيكية.

تحقيق أساس التضاد والتناقض:

لدينا في اصطلاحاتنا المنطقية بعض المصطلحات: كالتقابل والتضاد والتناقض. فنقول أحياناً هذان أمران متناقضان، وأحياناً نقول متضادان، وأحياناً أخرى نقول إنهما متقابلان. يجب أن نفهم هذه المصطلحات جيداً، فليس المراد من التقابل هو التضاد دائماً، من الممكن أن يكون أمران متقابلين لكنهما ليسا متضادين، فمثلاً إذا وضعت مرآتين مقابل بعضهما لترى الصورة المنعكسة فيهما تراها غير متناهية، فهاتان المرآتان متقابلتان، لكنهما ليستا متضادتين. إذاً ليس من الضروري أن نفهم التضاد من مجرد التقابل ـ وغرضنا هنا هو الاستعمال العامي والعرفي لهذه المصطلحات ـ.

وفي التناقض، يكون هناك شيئان متناقضان، وعادة عندما نقول «متناقضان» يعني أن أحدهما نقيض الآخر، لكن أحياناً نستعمل الضد والنقيض بمعنى واحد، فنقول «عجباً من هذين الشيئين إنهما ضدّان ونقيضان». أما في المصطلح الفلسفي، فالتناقض يطلق على تقابل النفي والإثبات، فالوجود والعدم متناقضان، أي عندما يكون هناك سلب وإيجاب أو نفي وإثبات، يقال إنهما متناقضان، وهو أقصى حالة من التقابل.

أما إذا كان المتقابلان وجودين، كالسواد والبياض فيسمى بالتضاد، فنقول عن السواد والبياض إنهما لونان، لكنهما لونين متضادين.

وفي التقابل تكون المغايرة أقل من ذلك أيضاً، ويطلق التقابل على أي شيئين متغايرين، كالتغاير في المكان مثلاً. طبعاً في

المصطلح الفلسفي للتقابل معنى أقل شمولية، فهو يطلق فقط على الأقسام الأربعة: التناقض والتضاد، والعدم والملكة، والتضايف.

والآن نسأل هل يوجد في كل ديالكتيك تناقض وتضاد؟

نشير إلى أن الدياليكتيكيين المعاصرين يستعملون التضاد والتناقض بمعنى واحد لا بمعنيين، لكن ـ انتبهوا جيداً ـ التناقض يوجد فقط في عالم المفاهيم، ولا معنى للتناقض في عالم الخارج، لماذا؟... لأننا ذكرنا أن التناقض هو عبارة عن مقابلة الوجود والعدم، وأنتم تعرفون أنه في عالم الخارج لا معنى للعدم، فلا يمكنك القول بأنّ العدم موجود، لأن العدم هو مفهوم ذهني مقابل لمفهوم الوجود، كمسألة وجود الماء وعدم وجود الماء.. جاء أحمد ولم يأت أحمد. فهذه كلها من المفاهيم الذهنية، والتناقض إنما يطلق عليها، فمكان المتناقضين هو الذهن. إذاً التناقض هو علاقة بين مفهومين في الذهن.

أما التضاد فيمكن أن يكون بين أمرين خارجيين، فالسواد والبياض هما أمران متضادان، حيث يمكننا أن نقول بأن هذا أسود وذاك أبيض، فالسواد والبياض هما أمران واقعيان، وكلاهما في الخارج، طبعاً لن يكون هناك واقعيتان متضادتان في مكان وزمان واحد، لأننا نقول إن الضدين هما عبارة عن واقعتين لا تجتمعان معاً في زمان ومكان واحد، أي لا يمكن أن يكون لون هذه الطاولة أبيض وأسود في نفس الوقت، لكن يمكن أن تكون هذه الطاولة سوداء وتلك اللوحة بيضاء. إذاً يمكننا أن نقول إن التضاد هو علاقة ونسبة بين واقعيتين خارجيتين لا تجتمعان في مكان وزمان معين، أو أنهما تجتمعان إما في زمانين مختلفين أو في مكانين كذلك. أما الاختلاف المكاني مثل أن هذه الطاولة سوداء، وتلك اللوحة بيضاء. فالآن في هذا الزمان يوجد سواد وبياض، لكن مكانهما مختلف، فالسواد في

الطاولة والبياض في اللوحة. ويمكن أن نعكس هذا المثال، فنجعل المكان واحداً لكن الزمان مختلف، فالآن هذه الطاولة سوداء، لكن يمكن تغيير لونها إلى البياض لاحقاً، فالطاولة هي الموضوع لكلا اللونين، لكنهما يختلفان في الزمان، في هذا الزمان هي سوداء، وفي زمان آخر هي بيضاء.

وبناء عليه يمكن أن يكون التضاد بين حالتين تتواليان على موضوع واحد، فالتفاح الأخضر ينضج ويتبدل تدريجياً إلى اللون الأصفر أو الأحمر، أو أنه يكون ذا طعم مرٍّ، ثم بعدما ينضج يصبح حلواً، أو الحصرم يكون مذاقه حامضاً، لكنه بعد نضوجه يصير حلواً. والحموضة والحلاوة هما حالتان ثبوتيتان، لكنهما يمكن أن تتواليا على موضوع واحد في زمانين، فالحصرم الآن حامض، وبعد شهر يصير حلواً.

هذا ليس مهماً في مبحث التضاد والتناقض، بل المهم هو أن المادية الدياليكتيكية تعتبر التضاد الموجود في الأشياء هو... مثلاً حبة القمح الآن هي جماد بالفعل، لكنها تحمل استعداد النبات بالقوة، فحبة القمح «الجماد» ضد كونها «نباتاً». إلا أن المسألة واقعاً ليست كذلك، باعتبار أنه لا تضاد بين كونها حبة قمح الآن، وبين صيرورتها نباتاً لاحقاً، فالصحيح هو أن نقول إن ضد حالة جمادية القمح ـ أي حالة النباتية ـ موجودة بالقوة فيها، إذاً ما هو موجود فعلاً ضد ما هو موجود بالقوة. لا ضد ما هو بالفعل، فلا يوجد ضد بالفعل. القمح بالفعل جماد، وهو بعينه نبات بالقوة ـ مقصودنا بالقوة هنا الاستعداد والقدرة ـ وهذه القوة الموجودة داخل حبة القمح ستصير لاحقاً نباتاً بالفعل.

هذه هي الدياليكتيكية الخارجية التي تعتمد عليها المادية الدياليكتيكية، وتقول بأن هذه القوة والقدرة على الصيرورة نباتاً التي

في داخل حبة القمح، هي المحرك الرئيسي لهذه الحركة، أي أنه لا حاجة لمحرك آخر.

هذه هي مسألة التضاد والتناقض بنظر المادية الدياليكتيكية وعلاقتها برؤيتها الخاصة للعالم، وأنتم تلاحظون بأن ما طرحته المادية الدياليكتيكية هو عبارة عن مسألة القوة والفعل.

حركة التاريخ عند المادية الدياليكتيكية:

تقوم المادية الدياليكتيكية بفعل آخر وهو:

أنها تعمّم هذه الحالة ـ التي تكلمنا عنها ـ على الإنسان وحياته، وعلى الصورة الاجتماعية لحياة الإنسان، وتقول بأن بداية الحياة الاجتماعية للإنسان قد أخذت شكلاً اشتراكياً أولياً ـ طبعاً ليست كل أقسام المادية الدياليكتيكية تدّعي ذلك، بل بعض أقسامها يدعي هذا التعميم ـ فهي تقول بأن الإنسان في البداية كان يعيش في مجموعات بشكل مشاع وضمن مجتمع اشتراكي، في ذلك الزمان لم يكن هناك ملكية لي أو لك ولا استثمار وأمثال ذلك. وبعدها تبدلت هذه الإشاعة الأولية ـ ضمن تبدلات مختلفة ـ إلى أن استقر الإنسان في مكان معين، وعمل بالزراعة واعتاش من خلال ما تقدّمه له، أي أن حياة الإنسان قد دارت من جهة إلى جهة أخرى، وتبدلت إلى حالة الزراعة. طبعاً بالنسبة للكثير من الناس فقد مروا بمرحلة الرعي قبل ذلك، وهكذا تحولت الحياة من حياة عادية إلى حياة رعي المواشي، ومن حياة الرعي إلى الحياة الزراعية. وبعد الحياة الزراعية شيئاً فشيئاً ظهرت مسألة الرقّية والعبودية، وذلك لأن الإنسان عندما استقر في مكان وأراد إعمار مائة هكتار من الأرض، فلاحظ أن ليس لديه القدرة على ذلك بنفسه، لأجل إعمار مائة هكتار من الأرض قام بالاستعانة بالطاقة الإنسانية، ولأجل الحصول على هذه اليد العاملة الرخيصة والمجانية توجه نحو العبودية،

وعليه فالعبودية بدأت تنشأ من هنا. وهكذا.. فقد مرّ الإنسان بعدة مراحل: الاشتراكية الأولية، الرعي، الزراعة، العبودية. وبعد العبودية ازداد الإنتاج، فوجدت المدينة. وظهور المدينة كان باعثاً لإيجاد التجارة بين سكانها (Bourgeois) وكان على سكان المدينة أن يتبادلوا منتجاتهم مع أهل القرى، ومن هنا ظهرت بذور البرجوازية والتجارة الحرة. فبذور البرجوازية ولدت من نفس الإقطاعية والعبودية. والبرجوازية لأجل أن تُركع الإقطاعية، قامت بحماية العبيد، وبدأت بالمناداة بتحريرهم، فبدأت المواجهة مع العبيد، ونمت البرجوازية إلى أن وضعت يدها على الحكم، فتطورت الصناعة وظهرت المصانع الكبرى، وتشكلت نقابات التّجار، وفي النتيجة صارت رؤوس المال الكبرى هي الحاكمة على حياة الإنسان بدل الأراضي الزراعية الكبرى في عهد الإقطاعية، فولدت الرأسمالية.

وعليه فالرأسمالية ولدت من رحم البرجوازية، كما أن البرجوازية ولدت من رحم الاقطاعية.

وبعد ذلك تطورت الرأسمالية، لكنها لم تكن كافية وحدها، بل كان يجب عليها أن تبني قدرات عسكرية كبيرة لتضعها تحت اختيارها، وأن تخضع دولاً عديدة لسيطرتها، وعليه فالرئاسة وقدرة الجيش كانت باختيارها. ثم بعد ذلك تولدت الامبريالية والحكومات القوية في العالم.

وبعد ذلك ارتفعت أصوات الغضب من الطبقات المحرومة، وشكلت تهديداً لحاكمية المترفين والمتنعمين حتى طردتهم وظهرت ديكتاتورية الطبقة الكادحة «البروليتاريا» أي الحاكمية القاسية للعمال والمحرومين.

إذاً فديكتاتورية الطبقة الكادحة، خرجت من رحم الرأسمالية

والامبريالية، ثم قامت ديكتاتورية الطبقة الكادحة هذه، بتبديل محيط الحياة حولها إلى محيط مضطرب، فقام الناس بالسعي ليُخرجوا من قلب هذه الديكتاتورية نظاماً اشتراكياً حرّاً، وحياة اشتراكية متطورة صناعياً واقتصادياً واجتماعياً وعالمياً مترافقة مع الحرية، وبهذا تطبق الاشتراكية النهائية، وتوجد تلك المدينة الفاضلة وجنة البشر المادية. هذا هو تخيل المادية الدياليكتيكية في العلاقة بين مختلف مراحل حياة الإنسان.

نقد أصالة التاريخ في المادية الدياليكتيكية:

إلى أي مدى كانت هذه الفرضية صحيحة؟ سأقول جملة واحدة وأمضي عن هذا البحث: من وجهة نظرنا إن هذا التصوّر، وهذه النظرية والكيفية لبيان العالم ليست مقبولة عندنا، وذلك لأن المؤثر الأبرز في موضوع المجتمع البشري هو إرادة واختيار الإنسان المأخوذ بشكل تكويني، واختياره المحكوم للسنن الإلهية الحتمية. فالإنسان بنظرنا هو مخلوق يصنع مستقبله بنفسه ويقرر مصيره. والإنسان الصانع للمستقبل والمقرر لمصيره، لا يمكن أن يكون موجوداً عاجزاً بيد قوة الجبر للمادة الاجتماعية، لذا إذا طرح سؤال ماذا سيحدث غداً للمجتمع الإنساني؟ فلن يكون تكهُن الجواب على مستوى من الوضوح، بل يجب أن ننظر ماذا سيفعل الإنسان لنجيب على هذا السؤال. والقرآن قد ربط التغييرات الطارئة على الإنسان والتي تنعكس على التغييرات في الحياة الإنسانية، ربطه بذاك التغيير الناشئ من ذاتنا وداخلنا: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]. وإذا تغير وضعنا فذلك بسبب أننا قد غيرنا أنفسنا.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٥٣.

من هنا يُعلم أن عمل الإنسان الحر وانتخابه في بناء أو عدم بناء نفسه يعدّ عاملاً مؤثراً في صنع محيطه ومجتمعه، وعلى هذا الضوء فمذهب «الوجودية» أقوى بمراتب وأكثر تطوراً من الجهة الفكرية إذا ما قارنّاه بالمادية الديالكتيكية. لعلكم سمعتم كلمة (سارتر) المعروفة: «إذا ولد طفل مشلول ولم يصبح البطل الثاني في العالم في الملاكمة فهو من تقصيره» يمكن أن تقولوا كيف يمكن لهذا الطفل المشلول أن يصبح بطلاً، هذه الجملة في الواقع مبالغة شاعرية ـ وهي جملة شاعرية جميلة ـ للإشارة إلى أن الإنسان ليس مجبوراً للحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية، بل هو الذي يصنع الطبيعة والمجتمع، وإذا دقّقنا النظر في هذه الجملة نرى أنها تحتوي على معنى عقلائي أيضاً، وهو أن الإنسان يملك هذا المقدار من الذكاء والقدرة الخفية في داخله، ويمكنه أن يستخدم ذلك لمعالجة الشلل ويصير بعدها بطلاً، ما الإشكال في ذلك؟ أولسنا قد صنعنا للمشلولين أقداماً وعربات خاصة؟ فلم يعد هناك إنسان مشلول طريح الأرض لا يمكنه الحركة، وعليه فلا ينبغي أن يعود عامل الإرادة الحرة للإنسان وتأثيره في المجتمع إلى إشكالية الدور. هذه هي مسألة تعميم الديالكتيك إلى المجتمع، وقد قلنا رأينا فيها.

نقد تعميم أصل التضاد إلى العالم

إن المادية الديالكتيكية مضافاً إلى أنها تقول بأن هذا التضاد وخلاقيته قد أفاض الوجود على جميع الساحة الوجودية، فهي تعتقد أن حدود حاكمية هذه المادية هو كل الوجود. أي أن كل ما تراه في هذا العالم هو نتيجة لفعالية الميكانيكية العامة للمادية الديالكتيكية. وبعبارة أخرى إنّهم يعمّمون التضاد إلى جميع العالم. ونحن لدينا نقد كبير على هذا التعميم.

فقد ذكرنا سابقاً بأن القوانين الطبيعية الحاكمة على الطبيعة، هي

قوانين ثابتة، والقوانين الثابتة لا يمكنها أن تحمل نفي نفسها في داخلها، فقد كان ولا زال تركيب عنصرين من الهيدروجين مع عنصر من الأوكسيجين يؤلف ماءً. فهذا القانون الثابت والحاكم على عالم الوجود، لا يزال قائماً. ومن المسائل التي تسعى المادية الديالكتيكية إلى إثباتها، هي توسيع حاكمية الديالكتيك، والتضاد إلى كل العالم، والقول بأنه لا يوجد في العالم شيء خارج عن حدود حاكميتها. والحال أننا نعتقد بوجود واقعيات ثابتة في عالم الوجود - لا أقلّ القوانين الثابتة الحاكمة على عالم الطبيعة - بل وواضع هذه القوانين الذي لا تقبل به المادية، وهو الله.

إذن القول بأن التضاد الديالكتيكي والمادي حاكم على كل الوجود، قول لا نقبل به دائماً، وذلك لأنه وإن كان الأمر في بعض الحالات هكذا، إلا أن الوجود ليس كلّه كذلك.

المسألة الأخرى هي أننا لا نقبل بما يقوله الماديون من أن المحرك لعالم المادة هو نفس التضاد، ونفس وجود حالة الاستعداد والقدرة على التبدل داخل كل موجود إلى ضد تلك الحالة الموجودة. بل نقول إن حبة القمح إذا وُضعت في مكان جاف، بارد ومظلم، فهل ستتبدل إلى نبات؟.. إذا لم تحصل العوامل المساعدة للتبدّل إلى النبات، فلن تتبدل. وبناء عليه، فما هو الموجود في حبة القمح هو استعداد التبدل إلى النبات، لا أن الموجود ضد حبة القمح. وإذا أرادت حبة القمح أن تصير نباتاً من تلقاء نفسها، فهي تحتاج إلى قوة كبيرة، وهذه القوة ستنتهي إلى خالق الكون لا محالة.

هذه هي المسائل المختلف عليها بين نظرتنا وبين النظرة المادية الديالكتيكية، وإلا فالقول بأن هناك حركة في عالم الطبيعة، فهو ما نتفق عليه أيضاً، والقول بأن في كل مرحلة من هذه الحركة تحتوي

على استعداد التبدل إلى مرحلة أخرى في داخلها ـ مثل مرحلة بذرة القمح التي تحمل الاستعداد لمرحلة النبات ـ فهو مقبول عندنا أيضاً، ونحن نقبل بأن هذا الاستعداد إلى حدّ ما هو مؤثر في حركة هذه المادة، وإلا فما ليس لديه استعداد النبات، فلن يتبدل إلى نبات فعلاً. مثلا إذا زرعت قطعة جصّ وسقيتها وأعطيتها النور والحرارة الكافية، فهل ستتبدل إلى شجرة جص خضراء؟. . كلا! وبناء عليه فنحن نقبل بأن هذا الاستعداد ليس بلا فائدة أصلاً، لكننا نقول أيضاً ليس هو العلة التامة لهذا التبدل.

كما لا نقبل أيضاً بأن قانون الدياليكتيك حاكم على التبدلات الاجتماعية لحياة الإنسان. طبعاً هذا القانون ليس دون تأثير أبداً، لكن ليس لديه الحاكمية المطلقة. لذلك فالإنسان يصنع حياته بحرّية، وهذا المخلوق يقوم أحياناً بأفعال في حياته، لا يمكن لعقل الجنّ أن يدركها، كالتبدل الذي حصل في إيران في السنوات الثلاث الأخيرة، فهذا التبدل بين الوضع السابق والوضع الحالي لم يقدر حتى عقل الجنّ الأمريكي على تعقله.

تطرح المادية الدياليكتيكية مسألة أخرى، يجب الإشارة إليها، وهي أن جميع ما لديها يعتمد على التضاد والصراع، والحال أن مسألة الصراع هي أحد أبعاد القضية في العالم، وإلا فهناك البعد الأهم لذلك، وهو مسألة الانسجام والتكامل بين الموجودات. هل المرأة والرجل ضدان أو أنهما مكمّلان لبعضهما البعض؟. . إذا دققنا النظر، فسندرك أن المرأة لا يجب أن تكون ضداً للرجل، بل يجب أن يكون كل منهما مكمّل للآخر. وهل خط الكهرباء الموجب ضد للخط السالب، أو أنهما مكملان لبعضهما؟. . والجواب على كل هذه الأمور خاضع للنظرة التي ننظر بها، فإذا نظرنا بعين التضاد،

نقول هما متضادان، وهما في حالة صراع دائم. وإذا نظرنا إليهما بعين التكامل، نقول عنهما بأن أحدهما يكمل الآخر، فعندما يتصلان ببعضهما يعطيان النور والحرارة والحركة. وبناء عليه، فهل خط الكهرباء السالب ضد خط الكهرباء الموجب أو مكمل له؟ كلا الجوابان صحيحان، بناء على النظرة التي ننظر بها. وأما ما تقوم به المادية الدياليكتيكية لبيان العلاقة بين جميع الظواهر الوجودية، من حصرها بخصوص التضاد، فهو أمر لا نقبل به.

نحن نعتقد بوجود مدبّر ومنسّق لجميع الموجودات، وهو الذي يقوم بإدارة رحى الوجود ودائرته.

الرجل والمرأة يكملان بعضهما... أحياناً نرى في الوجود بعض الموجودات المكملة لبعضها بشكل موجب للتعجب، فمثلاً التنسيق والتكامل الموجود بين تركيب جسم الأم واحتياجات الرضيع، فنرى أن الأم لديها بعض الغدد التي تمكنها أن تحوّل مقداراً من الغذاء الذي تتناوله إلى حليب، وهذا الحليب لن يفيدها، بل هو سيفيد الرضيع فقط. وقد جعل لهذا الحليب مكاناً يحفظه وهو ثدي الأم. وهذا الثدي يتناسب مع عملية إرضاع الطفل، فيوجد فيه حلمة لديها عدد من المسامات الصغيرة، بحيث يمكن للرضيع أن يضعها في فمه بسهولة ويرضع الحليب منها.

كيف يمكن أن نفسّر حالة البقرة وصدرها، وجهاز صنع الحليب عندها المعدّ لجسم ابنتها العجلة والمتناسب مع فمها؟ وكذا الحال في الخروف مع جديه، والإنسان مع رضيعه؟ هل يفسّر على أساس التضاد والصراع؟

من هنا يعلم أن بناء العالم ليس جميعه قائماً على أساس التضاد والصراع، وإلا فتفضل وقل هل أن الرضيع عندما يرضع الحليب من

أمه، يكون في حالة صراع معها ويبرز لها حالة الضدية؟ وهل أن الأم عندما تسمع صوت رضيعها في جوف الليل وتقوم من نومها، مع حالة التعب والإرهاق التي تعاني منها، وتعامله بلطافة، وترضعه من روحها. تقوم بكل هذا على أساس حرب وصراع معه؟ هل هذه العلاقة هي علاقة حرب وصراع، أو أنها علاقة تكامل وتنسيق كامل فيما بينهما؟

وبناء عليه فما تسعى إليه المادية الدياليكتيكية من إضفاء صورة التضاد وصورة التنافر والصراع على الاختلافات الموجودة في العالم، وتظن بأن الموجود في العالم هو خصوص التضاد، ولا وجود لغيره. هو تصوّر غير صحيح. لأنه يمكن أن تكون العلاقة بين هذه المتقابلات علاقة بناء وتكامل، كما يمكن أن تكون علاقة صراع.

إذا دقّقتم النظر فستخرجون بنتيجة: وهي أن جميع هذه الصراعات الموجودة في الطبيعة، هي في الحقيقة سلام أخذ شكل الصراع، وذلك لأن الجميع يحاول الوصول إلى تعبيد طرق الكمال والتكامل، وجعلها في اختيار الآخر. والماديون أيضاً يقولون بأن هذا التضاد مرافق لحالة التكامل.

هذا خلاصة أصل الدياليكتيك، وأركانه ومصطلحاته «الأطروحة والطباق والنتيجة» ودعوى انتقال الدياليكتيك من الذهن ـ المباحثة ـ إلى الخارج، والقول بوجود تضاد خارجي، وحركة التضاد العشوائية في الوجودات المادية، المؤدية إلى التكامل المادي.

منطق المادية الدياليكتيكية الذي عمل على إجراء الدياليكتيك في الخارج، وعلى نقل المادية الدياليكتيكية من الذهن إلى الخارج، جعل أساس المعرفة عنده قائماً عليها. بمعنى أنه يقول إذا كنت تريد أن تفهم عالم الطبيعة جيداً، عليك أن تعتقد بالمادية الدياليكتيكية وترتبط

بها، أما إذا أردت أن تبين العالم بغير هذه الرؤية؛ فسيكون بيانك غير صحيح.

إذاً الدياليكتيك هو عبارة عن المباحثة في الذهن وحول المعرفة. ثم نقلوا هذا الدياليكتيك إلى الخارج وسمّوه الدياليكتيك الخارجي، أو المادية الدياليكتيكية، الذي هو بنظر الماديين والدياليكتيكيين وأتباع المادية الدياليكتيكية ، عبارة عن نوع من القوانين الحاكمة على عالم المادة.

قلنا نحن لا نرضى بهذا الأمر، وبيّنا انتقاداتنا حول ذلك.

لكن هذا الموضوع تبدل إلى مسألة معرفية، فكل من يريد أن يتعرف على عالم المادة عليه أن يسلّم بأصول المادية الدياليكتيكية، وينظر إلى العالم من هذه النظرة. فصار لدينا معرفة العالم بواسطة الاعتقاد بأصول المادية الدياليكتيكية المرتبطة بالعالم الخارجي وبالمجتمع. ومن وجهة نظر هؤلاء فعلم الاجتماع إنما يكون صحيحاً إذا كان معتمداً على أسس المادية الدياليكتيكية، وكان منطقه محكوماً للاشتراكية. هذا ما أرادت المادية الدياليكتيكية أن تبرزه في مجال المعرفة وقد أعطينا رأينا هنا بشكل واف.

في الجلسة الآتية سوف نجمع كل ما ذكرناه إلى الآن، وبذلك ستنتهي هذه الدروس، لأن هناك احتمال كبير أن لا أكون هنا في الأسبوع الأخير من الشهر، وعليه لا يمكن أن نعطي أكثر من جلسة واحدة بعد، لذا أطلب منكم أن تقرأوا كتاباتكم السابقة، وتسعوا قدر الإمكان إلى أن تجمعوا المطالب بشكل جيد، وإذا كان ما كتبه بعض الأخوة أو الأخوات جاهزاً ومرتباً نعطيهم فرصةً ليقرأوه علينا، وبعد ذلك أقوم أنا بمساعدتكم لإجراء التعديل النهائي عليه، لنرى ما هي الأصول الكلية التي يجب أن نتبعها في بحث المعرفة، وما هي

المسائل الواضحة لدينا، وما هي المسائل التي يجب أن تتضح لنا لاحقاً بحول الله وعونه.

لدينا الآن نصف ساعة وقت للأسئلة.

الأسئلة والأجوبة

س ـ إذا سمحتم بينوا لنا معنى التزاحم، وهل أن التزاحم هو التناقض؟

ـ طبعا التزاحم هو اصطلاح في الفقه وأصول الفقه، لكنه لا يستعمل عادة في الفلسفة، أما التضاد والتناقض فهي موجودة في الفلسفة والمنطق.

س ـ عرفوا لنا التضاد في الكثرة، والتضاد في الوحدة، وأيهما يقبل به الإسلام.

ـ التضاد موجود في الكثرة، وموجود في الوحدة أيضاً، والتعبير بأن التضاد في الكثرة، والتضاد في الوحدة ليس متيناً، لكن يمكن أن تعبّر بالتضاد مع الوحدة والتضاد من دون وحدة. فعندما يكون لدينا ضدّان دون أن تكون وحدتهما في الوجود مأخوذة بنظر الاعتبار عندنا، نقول إنهما ضدّان من دون وحدة. وعندما يكون لدينا ضدان وكان جانب الوحدة مأخوذاً بعين الاعتبار، يسمى هذا التضاد تضاد مع الوحدة. طبعاً ما هو موجود في الإسلام هو التضاد مع الوحدة.

س ـ ما هو الاستعداد؟

ـ الاستعداد يعني التهيؤ والقابلية، أي أن يكون لدى الشيء تهيؤ

وقابلية خاصة لكي يتبدّل ويصير شيئاً آخر، مثل قولنا إن في حبة القمح استعداد أي «قابلية» لكي تتبدل إلى نبات.

س ـ راج مؤخراً استعمال مصطلح «الدياليكتيكية التوحيدية» لنشر أفكار شريعتي، وضحوا لنا ذلك.

ـ قلت لكم إن الدياليكتيك هو عبارة عن طريقة إنتاج فكري، وعليه إذا قيل إن المرحوم الدكتور شريعتي لديه دياليكتيك، فهذا يعني أن لديه طريقة إنتاج فكرية، قائمة على أساس التوحيد. وقد بينت لكم هذه المصطلحات لكي تصيروا مجتهدين، وتفهموا بأنفسكم مثل هذه الأمور.

س ـ عندما يطرح مصطلح الصراع، لا يكون المراد بالضرورة الضرب المتبادل، بل المراد هو أن الأم مثلاً عندما ترضع ابنها الحليب، إنما تعطيه في الحقيقة حياتها ووجودها لكي ينمو هو ويكبر، وهكذا في بقية الموارد. كيف تفهم هذا؟

ـ حسناً، لكن لماذا تقول عنه إنه صراع؟ بل قل إن الإنسان يعطي عمره وحياته بشكل متقابل، لكي يحصل على السعادة، فلماذا تقول هذا صراع وحرب؟ طبعاً إذا كان مرادكم من الصراع والحرب هذا المعنى فلا إشكال في ذلك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهرس